# TIDSSKRIFT

FOR

# Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG · OLAF MOE · ANDR. SEIERSTAD
Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.

UNDER MEDVIRKNING AV

Professorene O. HALLESBY, CHR. IHLEN, O. KOLSRUD, S. ODLAND og KARL VOLD, sogneprest G. SKAGESTAD, dr. theol. ALFRED TH. JØRGENSEN (Kjøbenhavn), biskopene JÓN HELGASON (Reykjavik), SAM. STADENER (Växjö) og lic. theol. V. SÖDERGREN (Göteborg), dr. theol. SVEN LODIN (Stockholm) og prestene TH. GUNNARSON, REIDAR HAUGE, dr. philos. SV. NORBORG, SIGURD NORMANN, R. SLÅTTELID, J. SMEMO og IVAR WELLE med flere.

INNHOLD:

HVAD VILDE JESUS? Av professor dr. Olaf Moe. Side 197.
ER KARL BARTHS TEOLOGI MONISTISK? Av. cand. theol. Leiv Aalen. S. 211.
HJEMMEKIRKEN I MISJONSMARKENS LYS. Av rektor Sten Bugge. Side 235.

*4. hefte* *1935* *6. årgang*

*Oslo. I kommisjon hos Lutherstiftelsens Bokhandel*

TIDSSKRIFT

FOR

# Teologi og Kirke

bringer avhandlinger om aktuelle spørsmål innen den teoretiske og praktiske teologi og står åpent for teologisk drøftelse på positiv kristelig grunn. Det vil også gi kirkelige oversikter fra de forskjellige nordiske land og legge vinn på å orientere i den nyeste norske og utenlandske teologi.

Tidsskriftet utkommer med 4 hefter årlig og koster kr. 10.00 pr. år. Abonnement kan tegnes på alle postkontorer i Norge, Danmark, Sverige og Finnland samt i ekspedisjonen, Lutherstiftelsens Forlag, Akersgaten 47, Oslo.

# HVAD VILDE JESUS?

## KORSETS PLASS I JESU KALLSBEVISSTHET[1])

*Av Olaf Moe.*

Er menneskenes meninger vidt forskjellige når der spørres om hvem Jesus er, så er de om mulig ennu mer motsatt hverandre når spørsmålet er: Hvad *vilde* Jesus? De forskjelligste religiøse og sociale retninger påberoper sig ham til støtte for sine anskuelser. I et nylig utkommet norsk «Arbeidernes leksikon» fremstilles han for eksempel — efter vel kjente socialistiske forbilleder — som en politisk oprører, og de moderne Jesus-billeder er uendelig varierende. Også innenfor teologien er svaret på vårt spørsmål langt fra enstydig, tvert imot.

*Kirken* har gitt sitt svar allerede i vår trosbekjennelses annen artikkel. Når denne nemlig fra omtalen av Kristi underfulle fødsel springer like over til hans lidelse og død, så vil den dermed visstnok ikke underkjenne betydningen av Jesu liv, men vil dog ha uttrykt at målet for Kristi komme ikke så meget var hans profetiske gjerning som hans yppersteprestelige, det vil si hans selvopofrelse i døden på korset, hans soning av verdens synd, hvad der svarer til at den tredje artikkel som den fornemste frukt av hans gjerning fremhever syndenes forlatelse. Og dermed er Apostolikum i god overensstemmelse med *Paulus*. For han karakteriserer jo evangeliet som ordet om *korset*, ordet om forsoningen.

Men stemmer nu denne opfatning av Kristi verk med Jesu eget syn på sin opgave? Kan vi virkelig si at det Jesus fremfor alt vilde, det var å *sone* verdens synd, og at han derfor så på sin selvopofrelse i døden som sin sendelses mål? Stemmer det med *evangelienes* fremstilling av hans liv og gjerning, og svarer det

[1]) Forelesning i Uppsala 13/10 1934.

til hans *selvvidnesbyrd?* Det er i hvert fall en meget utbredt opfatning at våre evangelier, og i hvert fall de ekte utsagn av Jesus som vi finner i dem, peker i en annen retning. Her synes det å være tillagt Jesu *liv* og profetiske gjerning en ganske annen selvstendig betydning, så at man snarere kan sammenfatte summen av det hele der hen at Jesus kom ikke for å dø, men han døde fordi han kom. Døden var et martyrium hvorved han beseglet sitt sannhetsvidnesbyrd, men den føiet intet prinsipielt nytt til hans liv eller lære.

Slik omtrent fremstilles saken i det såkalte *liberale* Jesus-billede. Dette fremtrer visstnok i mange nyanser, fra den mer moderate form hvorefter Jesus ikke bare vilde være lærer eller profet, men Messias, til den radikale som betviler eller bestrider at han overhodet gjorde fordring på Messias-kallet. Men det karakteristiske for alle disse fremstillinger er at de vesentlig kun opfatter Jesus som mester eller *profet,* og at også de som ennu fastholder Jesu Messias-bevissthet omtyder denne eller lar den gå op i det profetiske kall, mens de er prinsipielt enige om at Jesus ikke kan ha tillagt sin død nogen sonende betydning.[1]) Det ene henger sammen med det annet. Består Jesu innsats vesentlig i hans forkynnelse og hans eksempel, så vil også hans død måtte underordnes dette synspunkt: den kan ikke tenkes å innvirke på Gud, men kun på verden; Guds forhold til mennesket er prinsipielt uavhengig derav; i høiden kan Jesu døds psykologiske og moralske virkning på menneskene få betydning for deres forhold til Gud.

Spør vi imidlertid om dette syn på Jesu kallsbevissthet stemmer bedre overens med våre *evangelier* enn det paulinsk-kirkelige, da må svaret bli et avgjort *nei.* Evangeliene, også de synoptiske, fremstiller for det første messianiteten som noget centralt i Jesu selvbevissthet, og dernæst hans lidelseshistorie ikke bare som et anhang til hans livshistorie, men som den kronende avslutning på den, ja som det mål hans liv og gjerning stilet imot. Dette gjelder ikke minst *Markus* som av kritikken almindelig ansees for det eldste av våre evangelier. Det er en iakttagelse som er blitt understreket ikke minst av en rekke nyere forskere at ingen del

[1]) Dette er kvintessensen av den kjente *Harnackske* uttalelse: I det evangelium Jesus forkynte, hører bare Faderen, ikke Sønnen hjemme.

av den evangeliske historie er så detaljert og så sammenhengende fortalt som nettop Herrens lidelseshistorie. Mens det i Jesu tidligere liv kan være vanskelig å sted- og tidfeste mange av de fortalte begivenheter, kan vi i lidelseshistorien følge ham så å si skritt for skritt, fra time til time. Men ikke bare det. Lidelseshistorien kaster sin skygge foran sig helt tilbake til begynnelsen av Jesu liv. For ikke å tale om barndomshistorien (man tenke for eksempel på den av Lukas gjengitte Simeons-spådom), så er der vel ingen tvil om at evangelistene har opfattet allerede Jesu gang til synderdåpen i Jordan som en innvielse til hans lidelse og død. Markus lar allerede i 2. kapitel av sitt evangelium Jesus forutsi at brudgommen: han selv, skal bli tatt fra disiplene ved en voldsom død (2, 19), og han forteller i kapitel 3 at hans motstandere la råd op om å slå ham ihjel. Og i alle de synoptiske evangelier finner vi som et knutepunkt i Jesu historie beretningen om Peters bekjennelse av Jesu messianitet, og Herrens derpå følgende uttrykkelige og gjentagne forutsigelse av sin lidelse og døds guddommelige nødvendighet (Mk 8, 2; Mt 16; Lk 9) som gjentas to ganger senere. Videre møter vi det tydelige utsagn av Jesus om at Menneskesønnen var kommet for å gi sitt liv til en løsepenge for mange (Mk 10, 45; Mt 20, 28), og endelig det høitidelige vidnesbyrd av Herren ved innstiftelsen av nadverden: «Mitt blod utgydes for eder til syndenes forlatelse» (Mt 26, 28; Mk 14, 24; sammenlign Lk 22, 20).

Der er altså ingen tvil om at også de synoptiske evangelier har fremstillet Jesu lidelse og død som hovedpunktet i hans historie. At det samme er tilfelle med Johannes evangelium, behøver overhodet intet nærmere bevis. Det må være tilstrekkelig å minne om at allerede døperen Johannes like efter Jesu dåp peker på ham som Gudslammet der bærer verdens synd (1, 29), og at evangelisten lar Jesus ennu tydeligere enn synoptikerne understreke at han ikke faller som et offer for sine motstanderes mordvilje, men at han selv i lydighet mot Faderen setter sitt liv til for sitt frelserverks skyld. *Schlatter* har rett: «Alle våre evangelier er beretningen om Jesu gang til korset.»

Nu er vel intet av våre evangelier skrevet før 60-årene, og man kunde muligens tenke sig at her allerede foreligger en forskyvning

i opfatningen av Jesu døds betydning. Men at dette ikke kan antas, det har vi et annet klart vidnesbyrd om. I sitt første brev til korintierne, kap. 15, 3, nevner Paulus at han har fått den overlevering, åpenbart fra urmenigheten, at Kristus døde for våre synder efter skriftene. Da Paulus her vel viser tilbake til tiden for sin inntredelse i menigheten, rekker dette vidnesbyrd tilbake helt til tiden for hans omvendelse, altså 1 à 2 år efter Jesu død. Og i samme brev kap. 11 refererer apostelen nadverdens innstiftelsesord som en overlevering fra Herren. Hermed forutsettes det at Jesus selv har forutsagt sin død og fremstillet den som et offer til soning av vår synd.

Vi har altså sett at Paulus ikke står alene med sitt syn på Kristi død som en offerdød og som hovedstykket i hans gjerning. Han står dermed på urmenighetens skuldrer, og den evangeliske overlevering gir i virkeligheten uttrykk for det samme synspunkt som han.

Riktignok rummer denne overlevering til forskjell fra Paulus, også en forholdsvis utførlig fremstilling av Jesu liv, resp. hans profetiske forkynnelse og lære. Og det spørres nu om ikke Jesu *egen* forkynnelse og lære gir uttrykk for en annen synsmåte. Visstnok er den innrammet i en beretning som lar Herrens liv stile mot hans død. Men det kan jo tenkes at evangelistene, sig selv uavvitende, har gjengitt ord og handlinger av Jesus som røper at han har hatt et mer naturlig, rasjonelt syn på sitt liv og sin død. Vi kan efter den liberale teologis påstand skjalte ut en kjerne av utvilsomt ekte Jesus-ord som forutsetter at det Guds rike som Jesus vilde hitføre, kommer ved hans profetiske gjerning, og at Guds nåde og syndenes forlatelse er uavhengig av nogen soning ved Kristi død. Og finnes der i overleveringen også ord som peker i retning av den paulinske og kirkelige opfatning, så må de ansees for sekundære!

Vi må da ta Jesu forkynnelse og lære i nærmere øiesyn.

Som bekjent begynte Jesus sin profetiske virksomhet med bebudelsen av *Guds-rikets* eller himmelrikets nærhet og med en dertil svarende botspreken: «Omvend eder, for himmelriket er nær!» Spør vi nu hvad Jesus mente med Guds rike eller Guds herredømme, som ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ nærmest betyr, da burde det være

overflødig å betone at det er et rent religiøst begrep, og at det ikke har noget å gjøre med jødenes nasjonal-politiske forventning. Guds rike var for Jesus noget helt annet enn Israels herredømme over hedningefolkene. Det betød virkelig *Guds* herredømme både over jødene og over de andre folk. Det beste bevis på Guds-rikets helt religiøse betydning er at Jesus i Fadervår har stillet bønnen om Guds-rikets komme midt imellem bønnen om Guds navns helligelse og hans viljes fullkomne utførelse på jorden som den alt blir utført i himmelen. For Jesus er Guds-herredømmet motsetningen ikke til romerveldet, men til *Satans* herredømme. Fristelseshistorien i ørkenen og hans tale om utdrivelsen av de onde ånder ved Guds ånd,[1]) forutsetter begge at Guds-rikets komme er ensbetydende med at Satans herredømme tilintetgjøres. Og under Satans herredømme sukker ikke bare hedningefolkene, men også jødefolket. Heller ikke jødene er frie, men treller under synden og dermed Djevelen.[2]) Det er den mørke bakgrunn for Guds-herredømmets komme.

Og likeså litt som Guds kongedømme betyr en politisk omveltning, likeså litt er det ensbetydende med nogen social nyordning. Guds rike rummer visstnok også menneskeslektens lykke og salighet. Når Guds vilje skjer på jorden, da blir også kjærligheten til næsten virkeliggjort og dermed rettferdighet i samfundslivet. Men dette er en følge av at Gud blir konge i menneskehjertene, og ikke noget som hitføres ved en social reformasjon. Det er så langt fra at mennesker ved sine reformer kan oprette Guds rike, at dette kun kan skapes *av Gud selv*.[3]) Jesu gudsriketanke er strengt teocentrisk, eller anderledes uttrykt eskjatologisk: Guds herredømme oprettes til slutt ved Guds egen inngripen i denne verdens gang. Og derfor har Jesus lært sine disipler å be til Gud: Komme ditt rike!

Men det vil ikke si at Guds rike hitføres alene ved Guds allmaktsvirkning og at menneskene er henvist til å vente på Guds overnaturlige inngripen ved tidenes ende. Innenfor Jesu utsagn om

[1]) Mt 12, 28. [2]) Sml. Jesu verop over jødenes ledere: «Slanger, ormeyngel» (Mt 23, 33; 3, 7) og betegnelsen av jødene som Djevelens barn, Joh 8, 44. [3]) Ikke engang menneskenes (Israels) omvendelse kan hitføre Guds-riket, tvert imot skal menneskene omvende sig, fordi Guds-riket er nær. Menneskene kan *bede:* Komme ditt rike! men de kan ikke oprette riket.

rikets komme finner vi en rekke ord som fortutsetter at det allerede er i anmarsj eller allerede er kommet i og med hans historiske virksomhet: «Guds rike kommer ikke slik at man kan fornemme det med øinene. Ti se, Guds rike er *innen* i eder» — eller efter en annen tolkning: «midt iblandt eder».[1]) «Utdriver jeg de onde ånder ved Guds ånd, så er jo Guds rike kommet til eder.»[2]) Og særlig gir parablene om Guds rike, Mt 12, 28, et karakteristisk uttrykk for den opfatning at Guds herredømme er et indre som begynner i menneskehjertene og vokser sin vekst intensivt og ekstensivt inntil verdens ende, som jordens grøde, som surdeigen i melet, som sennepskornet.

Og likesom Guds-riket således er av innvortes art, så kommer det ved en åndelig virksomhet — ved Guds ords preken eller Jesu profetiske gjerning.

Nærmere bestemt har denne Jesu profetiske gjerning to sider: 1) forkynnelsen av gudsherredømmets nærhet, 2) læren om betingelsene for å komme inn i Guds rike.

Jesus begynte sin virksomhet med *forkynnelsen:* Guds herredømme er kommet nær, omvend eder! Gudsherredømmets komme er altså ikke — som i senjødedommen — gjort avhengig av Israels omvendelse, gudsherredømmet oprettes av Gud; men vel er delaktigheten i dets goder betinget av menneskenes omvendelse. Bergprekenen er da ikke en nærmere utførelse av gudsrikeforkynnelsen, men av omvendelseskravet, en undervisning om den rettferdighet som fordres for å komme inn i Guds rike. Riksforkynnelsen blir derimot gjenoptatt i Jesu riksparabler og i hans messianske selvvidnesbyrd.

Vi kommer til det samme resultat fra et annet utgangspunkt. Når vi nemlig spør hvordan Jesus betrakter sin egen opgave, så svarer ikke bare Johannes, men også Matteus og Lukas at den bestod i å åpenbare Faderen (Joh 17, 5. 26; Mt 11, 27; Lk 10, 22). Og når Jesus hos Johannes uttrykker det samme med de ord: å forherlige Faderen (17, 4; 12, 28), så minner dette oss om den første bønn i Fadervår: Helliget vorde ditt navn! Åpenbart var det Herrens mening at helligelsen av Guds fadernavn var betingelsen for hans rikes komme (annen bønn). Men helliget blir den

[1]) Lk 17, 20 f. [2]) Mt 12, 28.

himmelske faders navn først og fremst ved at det blir kunngjort (Joh 17, 26) eller åpenbart (Joh 17, 5). Og nettop dette var Jesu misjon. Under dette synspunkt må vi se all hans forkynnelse av Guds faderkjærlighet og faderomsorg (sml. for eksempel Mt 6), men også Jesu selvvidnesbyrd, fordi han ved å tale om sin sendelse som Messias indirekte taler om og forherliger den som har sendt ham. Det beste eksempel på dette har vi saktens i Joh 3, 16, men også hos synoptikerne kommer det til uttrykk, navnlig i et sted som Mt 11, 27, sml. Mt 16, 17. Også Jesu undergjerninger danner et viktig ledd i hans åpenbarelse av Faderen, fordi de i gjerning forkynte Guds uendelige barmhjertighet. Og særlig må vi i denne forbindelse også minne om Jesu tilsigelse av syndenes forlatelse i forbindelse med eller uten forbindelse med hans helbredelser. Forkynnelsen av Guds faderkjærlighet og syndsforlatende nåde er ikke en lære om en tidløs sannhet, men henger uløselig sammen med Jesu messianske komme. Budskapet om gudsherredømmets nærvær er i virkeligheten ensbetydende med Jesu vidnesbyrd om sig selv som Messias.

Men ikke mindre vekt la Jesus på den annen side av sin profetiske gjerning: å *lære* folket og sine disipler hvad der forlangtes av dem for å komme inn i Guds rike, den rettferdighet som overgikk de skriftlærdes og fariseernes (Mt 5, 20; 6, 33). Herhen hører da Jesu utlegning av Moseloven som vi finner den særlig i bergprekenen Mt 5. Jesus spenner her Guds sedelige krav til det ytterste: en fullkommen renhet og kjærlighet, eller som han annensteds uttrykker det: kjærlighet til Gud av hele vårt hjerte og til vår næste som oss selv (Mt 22, 37—40). For å bestå i dommen er det ikke nok å anerkjenne Jesus som herre, men man må ha gjort hans himmelske faders vilje: Gjør dette, så skal du leve! (Mt 7, 21—23; Lk 10, 28.)

Og Jesus nøide sig ikke med å *lære* dette teoretisk, han foregikk sine disipler med sitt fullkomne *eksempel,* og gjorde alltid Guds vilje til sitt livs ubetingede rettesnor. Han kunde derfor si: Følg mig! Disippelstanden bestod i Kristi *efterfølgelse.* I ham var både den første og den tredje bønn av Fadervår virkeliggjort. Derfor var han menneskenes fører på veien til Gud.

Nu er det imidlertid klart at der mellem de to sider av Jesu

profetiske gjerning: forkynnelsen av gudsherredømmets nærhet eller av Guds kjærlighet og barmhjertighet, og hans lære om den rettferdighet som er betingelsen for å komme inn i Guds rike eller å bestå i Guds dom, består en sterk spenning. Følger man den første linje til det ytterste, mister evangeliet sin etiske holdning; følges den siste konsekvent, blir evangeliet til en ny lov. Vi gjenfinner da her i Jesu preken den samme motsetning som vi finner i G. T. mellem forjettelsen og loven, kun i skjerpet form, fordi Jesu forkynnelse av Guds nåde er så uforbeholden og hans lære om Guds fordring så inntrengende som den er.

Når da Jesu profetiske gjerning ikke førte frem — vi vet jo at han blev martyr fordi jødefolket forargedes og forherdet sig mot den — da var det ikke bare fordi den støtte på en avgjørende hindring i hans folks gjenstridighet. Hans martyrium var ikke blott en historisk nødvendighet. Jødenes hat til den sannhet Jesus forkynte var i hans øine kun et uttrykk for det hat som *verden* alltid nærer til sannheten om Gud og om den selv. Men hans martyrdød var heller ikke bare en psykologisk nødvendighet, fordi sannheten overalt og alltid blir forfulgt av menneskene og «sannhets sak kun seirer i nederlag». Nei, Jesus forutså og forutsa efter alle våre evangelier sin lidelse og døds nødvendighet førenn han hadde mistet sin popularitet, førenn det var blitt klart at hans motstandere likefrem vilde rydde ham av veien ved å ta hans liv. Når han forutsier at «brudgommen» vil bli tatt bort eller at Menneskesønnen må lide og dø, da er det fordi Guds i Skriften bevidnede rådslutning krever det så. Det er *Gud* som vil det, ikke først og fremst menneskene, og derfor er det som om Jesus ved å gå op til Jerusalem og møte sine motstandere, selv utfordrer sin skjebne. Og hvad Gud således vil, det må ha en høiere mening, det skal tjene til å virkeliggjøre hans frelsesplan, å oprette gudsherredømmet og føre menneskene inn i Guds rike. Gjennem sitt ytre nederlag skal Kristus seire, Menneskesønnen skal opstå og komme igjen for å virkeliggjøre gudsriket.

Nu ser vi at Jesus med sin første uttrykkelige undervisning om sin lidelses nødvendighet forbinder en høitidelig formaning til disiplene om å *følge* ham på lidelsesveien. Den som vil komme efter mig, han må fornekte sig selv og ta sitt kors op og følge

mig (Mt 16, 21. 24)! Man kunde da kanskje mene at han allikevel kun betrakter sin død som en martyrdød. Likesom han i det hele forlangte at hans disipler skulde være hans efterfølgere, så krevde han særlig også deres efterfølgelse i martyriet for hans og evangeliets skyld. Jo flere der delte dette martyrium med ham, desto større inntrykk vilde det gjøre på verden, og martyrdøden var det vel verd å lide, når disiplene skulde dele også sin Mesters forherligelse; lidelsen og døden var dog kun en gjennemgang.

Men dette er bare den ene side av saken. I det næste ord Matteus og Markus har opbevart om Kristi lidelses og døds nødvendighet, Mt 20, 28 og 10, 45, anskues saken fra en annen side. Når Jesus nemlig sier at Menneskesønnen er kommet for å tjene, ikke for å tjenes, så er dette forbilledlig for disiplene. Men når han så legger til: «og gi sitt liv til *løsepenger* for mange», da går dette siste åpenbart langt ut over hvad hans disipler kan eller skal ligne ham i. Dette hører med til Menneskesønnens særegne kall, så visst som intet menneske ellers er i stand til å forløse sin bror fra døden (Sal 48, 8. 9). Her løfter Jesus på det slør som hittil har ligget over den guddommelige mening med Messias' lidelse og død. Han sier ikke lenger bare at han skal bli tatt fra disiplene, eller kun at han må lide og dø. Han betegner meget mer sin død som en *selvhengivelse,* et offer han selv bringer i deres sted, kort sagt en stedfortredende soningsdød. For når han sier: «løsepenger for mange», da er det ut fra den forutsetning at de mange (= alle) står i en slik skyld til Gud at de har sitt liv forbrutt, og at Menneskesønnen ved sin selvhengivelse i døden går i deres sted.

Vi minnes derved om den indre spenning vi ovenfor måtte konstatere mellem Jesu forkynnelse av Guds nåde og hans lære om den bedre rettferdighet, eller mellem hans evangelium og hans lovutleggelse, hvorved den gammeltestamentlige motsetning mellem forjettelsen og loven er bragt til bristepunktet. Men denne motsetning var i G. T. blitt utjevnet ved offerinstitusjonen som loven selv hadde foreskrevet. Nu har Jesus, som vi vet, vedkjent sig både loven og profetene i sin helhet (Mt 5, 17—19); men dermed har han da faktisk også anerkjent offerinstitusjonen, hvad der også fremgår av enkelte eksempler (sml. Mt 5, 23; 8, 4), og den til grunn derfor liggende idé: uten blodsutgydelse ingen syndsfor-

latelse (Hebr 9, 23). Var det hans opgave som Messias å opfylle loven og profetene, så hørte dertil da også å opfylle offerets idé og å virkeliggjøre den soning som de gammeltestamentlige offere kun var forbillede på. Når han gjentagne ganger tilsa angrende mennesker syndenes forlatelse uten å henvise til sitt offer, da beviser dette ikke at soningstanken var fremmed for Jesu selvbevissthet, men kun at han ikke for tiden vilde eller kunde gi uttrykk for den.

Man har vel forsøkt å tilrettelegge Jesu utsagn, Mt 20, 28, rent psykologisk: Er ordet ekte, må det formentlig forståes i analogi med Jesu tidligere forkynnelse, hvori offer- og soningstanken angivelig ikke hører hjemme. Så har man da tolket det derhen at Jesu selvopofrelse i døden skal fremkalle den botferdighet som hans liv og lære alene ikke formådde å fremkalle, og derved tilveiebringe den etiske betingelse hos folket for syndenes forlatelse. Ordet sier altså intet om en direkte virkning på Gud av Kristi død. Med de mange som dermed skal bli forløst, mener Jesus nettop dem som først derved blir ført til botferdig tro.

Men denne tolkning er åpenbart en bortfortolkning. Den legger inn et mellemledd som på ingen måte er antydet. Og den hele opfatning er mer i den moderne teologis ånd enn i Jesu ånd. For Jesus var syndens skyld ikke bare et subjektivt-psykologisk problem, men en høist alvorlig objektiv realitet. Den moderne teologi fra Schleiermacher og Ritschl av er tilbøielig til å redusere skyld til skyldfølelse, og går ut fra at vanskeligheten også fra Guds side nærmest kun består i å forsone mennesket eller å gjøre mennesket skikket til å motta Guds uforanderlige nåde. For Jesu bevissthet står skylden der som en uovervunnen hindring for samfund mellem Gud og synderen; så lenge syndens skyld er usonet, kan heller ikke synderen bli forsonet med Gud. Men hvad ellers intet menneske kan — å forløse en broders sjel eller gi Gud løsepenger for ham (Sal 49, 8) — det kan Menneskesønnen, og det vil Jesus. Den moderne antropocentriske fortolkning av løsepenge-stedet står stikk i strid med hele Jesu teocentriske tankegang!

Hvor sterkt soningstanken har optatt hans bevissthet, bevises ytterligere ved den siste og høitideligste uttalelse av ham om hans døds betydning. Jeg sikter til nadverdens innstiftelsesord, spesielt

ordet ved kalken, Mt 26, 28 og par.: «Dette er mitt blod, paktsblodet, som blir utgydt for mange til syndenes forlatelse.» Om det enn bare er hos Matteus den siste tilføielse «til syndenes forlatelse» finnes, er der ingen tvil om at den korrekt uttrykker Jesu mening. Og i Paulus' gjengivelse av innstiftelsesordene — som kronologisk er den eldste — såvel som i Lukas', er Kristi døds sonofferkarakter bragt til uttrykk allerede ved ordene om brødet: «Dette er mitt legeme som gives for eder.» Og om man kunde forsøke å tolke «de mange» i ordet om løsepengene om de ennu vantro jøder, så gjør det berømte «*for eder*» i nadverdordene hos Lukas og Paulus det klart at Jesus dog først og fremst har tenkt på sin døds frelsesverd for disiplene. Det er så langt fra at disse kan tenke på å efterligne sin Mester i å gi sitt liv til løsepenger for andre, at de tvert imot selv trenger å løses ut av syndens skyld ved Mesterens stedfortredende offerdød. Hvor lite de var i stand til å efterligne ham i lidelsen, det skulde den påfølgende natt, hvori Herren blev forrådt, vise dem. Ikke nok med at én av dem blev forræder; selv den første av dem fornektet ham gang på gang, og alle sammen flyktet og lot Jesus alene med sin lidelseskamp. Da evangelistene nedtegnet beretningen om nadverdens innstiftelse, har de sikkert tenkt på denne disiplenes følgende svikten, at de alle tok anstøt av ham, som nettop hadde gitt dem dette bevis på sin forutseende kjærlighet og selvhengivelse for dem. *I lyset av nadverdordene må Jesu bønnekamp i Getsemane sees.* At Jesus her i anfektelsens hete regner med muligheten av å bli spart for dødskalken, kan ikke tas som bevis mot at soningstanken har vært et integrerende ledd i hans bevissthet. I sitt sinn og i sin vilje hadde han i virkeligheten forlengst fullbyrdet det offer som Golgatas kors betydde for ham. Selv om vi ikke hadde hatt våre evangeliers beretning, men kun Paulus' 1. brev til korintierne, så er det vidnesbyrd nok om at både Herren selv, idet han innstiftet nadverden med de ord som citeres 1 Kor 11, 23 f., og menigheten som lærte at Kristus døde for våre synder efter skriftene (1 Kor 15, 3), har opfattet Jesu død som en stedfortredende soningsdød.

Men når evangeliene så utførlig forteller oss om Kristi lidelses historie, så kaster den ganske visst ytterligere lys over hans lidelses og døds betydning. Den er ikke bare ment som en opbyggelig

skildring av det mest ophøiede menneskes, Menneskesønnens, martyrium. Heller ikke tjener lidelseshistorien kun til å illustrere motsetningen mellem verdens synd og Jesu Kristi rettferdighet, skjønt ingen historie bedre er i stand til å åpenbare begge deler. Men den viser oss *forsoningens* hemmelighet. Den viser hvordan Jesus gjør lidelsen under både verdens og sine disiplers synd til et offer som soner denne synd. Også under sin lidelseshistorie fremtrer Jesus som den aktive, Guds Sønn, der selv er med og former sin skjebne, ikke minst ved sin taushet. Særlig betoner det fjerde evangelium denne Jesu aktivitet også med hensyn til og under sin lidelse. Eller rettere: Johannes — såvel som de synoptiske evangelier — lar oss forstå at Jesu lidelse, den han bærer likeså tålmodig som uskyldig, ikke tilskikkes ham av mennesker alene, men at den blir pålagt ham av Gud som den der styrer alt, og derfor av Jesus blir tatt imot som den kalk der er iskjenket ham av *Faderen*.[1]) Idet den menneskelige synd under Jesu lidelse åpenbares i hele sin konsekvens og når sitt høidepunkt i korsfestelsen av den eneste rettferdige, ja Guds egen Sønn, ser Jesus deri en *dom* over synden, så visst som synd efter Skriften straffes med synd. Og idet han som Menneskesønnen kjenner sig solidarisk med den syndige slekt, føler han sig selv under Guds vredesdom over synden, og roper i sin ytterste pine: «Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt mig?» Men ved tålmodig å bære denne dom over verdens synd helliger han Guds rettferdighet, og hengir sin rene sjel gjennem døden som et offer til denne. Kristi uskyldige lidelse og død er et offer til Gud, og det er som om Jesus ved ropet: «Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt mig?» spør om da Gud ikke vil anta offeret. Hos Matteus og Markus er dette ord det eneste som er optegnet av den korsfestedes munn. Over korset synes der å ruge bare mørke. Så rystende er Kristi død! Lukas og Johannes har opbevart andre ord av den korsfestede Frelser som viser oss at han gjenvant Guds fred, og som et barn overgav sin ånd i Faderens hender, efter å ha ropt sitt store τετέλεσται: «Det er fullbragt.» Faderen hadde antatt Sønnens offer, og hans soningsverk var fullendt!

[1]) Getsemane-bønnen gir oss på forhånd det rette synspunkt for opfatningen av Kristi lidelse.

Men først ved den begivenhet som efter våre evangelier fulgte på lidelseshistorien, Kristi *opstandelse* fra de døde, blev Faderens antagelse av hans offerdød åpenbart for verden. Var Jesu legeme blitt i graven hos de døde, da vilde vel hans sjel fått vende tilbake til Gud, men hans soningsverk vilde ikke ha fått den offentlige, historiske godkjennelse som hans tilbakevenden til de *levende* mennesker betydde. Idet han blev opvakt fra de døde og åpenbarte sig for sine disipler i det legeme som ennu bar merkene efter hans lidelse, erklærte Gud at hans solidaritet med menneskene var gyldig og fremdeles skulde gjelde. Menneskene skulde ikke leve uten ham som gikk inn for dem i døden, og som fremdeles vilde gå inn for dem hos Gud. Kristus var opreist til sine menneskelige brødres rettferdiggjørelse, og Menneskesønnen skal sitte ved Guds høire hånd som deres stedfortreder og talsmann.

Men Kristi død var, så forsikrer særlig Johannes evangelium oss, ikke bare et offer Kristus bragte Gud: Se Guds-lammet som bærer verdens synd! Den var til sist også et offer Gud selv bragte for verden, og dermed den høieste åpenbarelse av Guds kjærlighet, så visst som Kristus ikke alene var Menneskesønnen, men også *Guds* Sønn. «Så *elsket* Gud verden at han hengav sin Sønn, den enbårne.»[1]) Deri er, skriver den samme apostel i sitt første brev, Guds kjærlighet blitt åpenbart blandt oss at Gud har sendt sin enbårne Sønn til verden, til soning for våre synder.[2]) Og Paulus sier: «Gud beviser sin kjærlighet til oss derved at Kristus døde for oss, mens vi ennu var syndige.» «Han sparte ikke sin egen Sønn, men gav ham hen for oss alle.»[3]) Jesu død har sin virkning både på Gud og på verden. Men kun når vi med N. T. fastholder det første at den er et offer til Gud, en soningsdød, får det siste sin fulle betydning.

Svarende dertil har nu også Jesu opstandelse og ophøielse til Guds høire hånd en dobbelt side. Vi så at han dermed er gått inn og går inn for sine menneskelige brødre *hos* Gud. Men samtidig virker han derved inn på verden og på sin menighet som «Kyrios», vår Herre og vårt hode. Han sitter ved Guds høire hånd som prest og *konge* på en gang. Her er Messias-tankens kongelige innhold først riktig virkeliggjort. Og som Messias sender han nu sine disipler den samme ånd som den hvormed han selv var salvet,

[1]) Joh 3, 16. [2]) 1 Joh 4, 9—10. [3]) Rom 5, 8; 8, 32.

for å salve dem med kraft til å leve som kristne, og lide og dø som kristne. Den Hellige Ånds kraft setter disiplene i stand til å bli virkelige Kristi efterfølgere, og til å gå inn med ham i det fullkomne Guds rike.

Som sådan Kyrios, Herre og Kristus, virkeliggjør Jesus da også det som var hans forkynnelses første formål: oprettelsen av Guds rike på jorden. Guds-herredømmet formidles ved Kristi herredømme. Og det vil igjen si at Kristi kirke er den foreløbige form for Guds rike på jorden, som det allerede er antydet i forskjellige av Jesu riksparabler. Ut fra påskens og pinsens under forstår vi den dypere mening med Jesu forkynnelse av Guds-rikets nærhet. Men Guds-rikets nuværende form er bare midlertidig, så visst som det ennu er skjult under Kristus-rikets åndelige og usynlige skikkelse. Derfor bebudet Jesus at Menneskesønnen ikke bare skulde opstå og sette sig ved majestetens høire hånd, men også *komme igjen med himmelens* skyer for å oprette Guds-riket i herlighet. Først da er Messias-idéens hele innhold realisert.

Spør vi da igjen: Hvad *vilde* Jesus? så kan vi sammenfatte vårt svar slik: Han vilde hitføre Guds herredømme, slik at både Guds *navn* blev helliget og hans *vilje* kom til å skje på jorden som den skjer i himmelen. Men dermed vilde han samtidig *frelse* verden, ved å føre menneskene inn i Guds rike, inn i sitt salige barneforhold til Gud. Det var Jesu mål. Og dertil tjente først og fremst hans profetiske virksomhet. Men den menneskelige synd, skyld og makt var for stor til at han kunde nå dette mål bare ved ord og eksempel. Her krevdes *et offer* til soning av verdens synd, derfor måtte og vilde Jesus lide og dø, idet han som yppersteprest engang for alle ofret sig selv og nu går inn for oss hos Gud. Og her trengtes en ny moralsk *kraft* for å frigjøre menneskene fra syndens makt og helliggjøre dem. Også den vilde Jesus skjenke dem, idet han som den ophøiede Herre, med kongelig makt, sendte sine disipler sin og Faderens Hellige Ånd, for til sist å fullende Guds-herredømmet ved sin gjenkomst i herlighet.

Men det centrale i Jesu Kristi gjerning er til sist hans sonende død. Paulus har rett, når han betegner evangeliet som *korsets ord*, ordet om forsoningen. Korset har vært og vil alltid vedbli å være kristendommens kjennemerke. Ved dette tegn skal kirken seire, ved det skal hver enkelt kristen seire!

# ER KARL BARTHS TEOLOGI MONISTISK?

*Av Leiv Aalen.*

En kan vel si at den *vanlige* vurdering av Karl Barth og hans medarbeideres teologi stort sett har gått ut på at den representerer *en ny ortodoksi* som historisk er fremkommet som reaksjon mot den liberale teologi og systematisk — tross større eller mindre mangler — har mere eller mindre sterk tilknytning til reformatorisk kristendomsopfatning. Nu er imidlertid sogneprest *Olav Valen-Sendstad* fremkommet med en Barth-kritikk som står i den sterkest tenkelige motsetning til hele denne vurdering.[1]) Her dreier det sig ikke om mere eller mindre sterke reservasjoner og innvendinger, men ganske enkelt om en fullkommen kategorisk fordømmelsesdom over den dialektiske teologi i sin almindelighet og Karl Barths i særdeleshet: «Ser vi ikke klart for våre øine at Karl Barths navn betyr anarki, skepsis, destruksjon, hul dialektikk om ingenting, prisgivelse av alle kristelige normer, opgivelse av kirkens bekjennelses ordlyd, sannhetens omtolkning, forfalskning og tilintetgjørelse?»[2]) Han og de andre dialektikere «betegner et sørgelig tilbakeskritt i forhold til den eldre liberale teologi».[3]) Karl Barth er en «ulykkelig mystiker» som «fullkommen forfalsker all evangelisk kristendom»,[4]) — «en sann og ekte arvtager av den tidligere vantro teologi»,[5]) som likefrem «skjerper den gamle tradisjons tendens til å omtolke og forfalske og forkaste bekjennelsens

[1]) «Karl Barths panteistiske teologi og den norske kirke», Lutherstiftelsens forlag. 1935. Smlgn. art. «Karl Barths teologi» i T. f. T. o. K. 1934, 3. h. Forf.s navn forkortes i det følgende til V.-S., og dette brukes også som citasjonstegn for boken. [2]) V.-S. s. 117. [3]) S. 210, jfr. s. 211. [4]) S. 73. [5]) S. 163.

ordlyd og forpliktende karakter»[6]) — med den følge at «hele den historiske åpenbaring forsvinner i en åndelig nihilisme, som efterlater den historiske åpenbaring og den kristelige sannhet som en rykende ruinhop».[7]) Kort sagt: «alt er her falskt»,[8]) og generalnevneren for denne uhørte forfalskning heter: *panteisme.* Det dreier sig her kort og godt om «et hedenskap som hører hjemme i India, i Egypt, men som er en skamplett på Europas kultur».[9]) Derfor kan det også til slutt hete: «At han (Barth) er kristelig teolog, er overhodet ikke aktuelt problem.»[10])

Når jeg skal søke å ta standpunkt til denne kritikk av Karl Barths[11]) teologi, kan det i en tidsskriftartikkel selvsagt ikke være tale om å behandle alle de spørsmål og synspunkter som V.-S. er inne på. Det kan stort sett bare bli tale om en kort behandling av en rekke hovedsynspunkter omkring hovedlinjen i V.-S.s kritikk, slik som det er antydet i overskriften. Jeg holder mig da i hovedsaken til V.-S.s bok som jeg har fått til anmeldelse,[12]) og da nærmere bestemt til dens filosofisk-teologiske avsnitt.[13]) V.-S.s tidligere kritikk i dette tidsskrift kan bare komme i betraktning når det gjelder mer eller mindre vesentlige detaljspørsmål, dels fordi kritikken der ennu både metodisk og saklig var lite avklaret, dels fordi V.-S. selv har korrigert det hovedsynspunkt som hovedlinjen i kritikken der var lagt inn under.[14])

## I.

Karl Barths teologiske forfatterskap er preget av to forskjellige utviklingsfaser som iallfall i det ytre er av vidt forskjellig karakter.

---

[6]) S. 167. [7]) S. 181. [8]) Anm. 1 til kap. 8. [9]) S. 117. [10]) S. 232. [11]) Hans navn forkortes i det følgende til B. [12]) Man har ment det kunde være av betydning å høre hvad en relativt *utenforstående* har å si om saken i den pågående debatt. — Mitt studium av «dialektikerne» har tidligere vesentlig vært begrenset til *Brunner*, som jeg forresten snart blev relativt ferdig med på grunn av hans idealistiske grunnposisjon. Mitt studium av *Barth* faller for en vesentlig del *efter* fremkomsten av V.-S.s kritikk. [13]) Boken inneholder en vesentlig filosofisk-teologisk del (s. 13—121) og en praktisk-kirkelig del (s. 123—186), begge med et viktig anmerkningsanhang (s. 187—236). Den første del behandler i 1. kap. de grunnleggende filosofiske spørsmål («Monisme og dualisme»), i 2. kap. det grunnleggende i B.s teologiske tankegang («Guds ord som nådemiddel»), i 3. kap. B.s erkjennelsesteoretiske problemstilling («Tro og mystikk»), og i de følgende 5 kapitler en rekke dogmatiske hovedspørsmål avsluttet med «Kort vurdering av Barths teologi». [14]) Se særlig kap. 1 i den nevnte artikkel i T. f. T. o. K. og smlgn. V.-S.s selvkorrektur i T. f. T. o. K. 1935, s. 106 f., smlgn. s. 101 f.

I den første periode, som først og fremst er representert av romerbrevskommentaren i den skikkelse den fikk fra 1921 av,[15]) møter vi nærmest en teologisk «outsider» som «mit der gefrässigen Dialektik von Zeit und Ewigkeit» han hinsides all teologisk tradisjon mente å finne hos Paulus, vil gjøre teologien til et radikalt «Frage- und Ausrufzeichen am äussersten Rande der Universität».[16]) I den senere periode derimot finner vi ophavsmannen til denne «Theologie der Krisis» i ferd med å utgi en meget omfattende lærebok i «reguläre Dogmatik», hvis første del efter et viktig utkast i 1927[17]) forelå som et mektig «Erster Halbband» i 1932.[18]) På bakgrunn av en bred og meget lærd tilknytning til den ortodoks-kirkelige læretradisjon fra Ireneus til ut forbi reformasjonsårhundret opstiller han her det program å gi en utførlig positiv, skrift- og bekjennelsestro fremstilling av den evangeliske (nærmere bestemt reformerte) læretype under tilknytning til reformatorene og avvisning av de store katolske og nyprotestantiske heresier. Intet under at han her først finner sig foranlediget til å gi sine «Römerbrief»-venner en liten orientering om hvordan det kan gå til at *han*, som i sin tid forsikret «dass wir nicht von der Absicht und der Vorbereitung eines solchen Schul- und Systembaus herkommen»,[19]) nu synes i ferd med «aus der Randglosse und dem Korrektiv selber eine neue Theologie zu machen» — og det endog i ortodoksiens og skolatikkens tegn.[20])

På denne bakgrunn virker det straks påfallende at V.-S. behandler B.s omfattende teologiske produksjon som en vesentlig forskjellsløs enhet. Der gjøres riktignok nogen spredte forsøk på å påvise forhold som «gir oss rett til å betrakte B.s produksjon under langt mer enhetlige synsmåter enn vanlig er i den teologiske kritikk»; men i hovedsaken forblir det med den blotte og bare

---

[15]) B.s «Der Römerbrief» citeres i det følgende som hos V.-S. efter «15. und 16. Tausend» 1929 (cit.-tegn: Röm.). I førsteutgaven av 1918 er den typisk barthske «paulinisme» ennu forholdsvis lite avklaret, og denne utgave har derfor liten og ingen interesse for en omfattende bedømmelse av B.s teologi. [16]) Röm. s. 514 f. Smlgn. ellers særlig det programatiske foredrag «Not und Verheissung der christlichen Verkündigung» i «Das Wort Gottes und die Theologie» (cit.-tegn: W. G. u. T.) s. 99 ff. [17]) Die christliche Dogmatik, Erster Band: Die Lehre vom Worte Gottes (Prolegomena etc. — Cit.-tegn: Prol.). [18]) Die kirchliche Dogmatik etc. (cit.-tegn: Dogm.). [19]) W. G. u. T. s. 101. [20]) Jfr. Prol., forordet s. VIII f.

*påstand* at «der går klare sakslinjer fra Röm. til Dogm.».[21]) Uansett om denne påstand er riktig eller ikke, må det sies at denne fremgangsmåte betyr en avgjørende metodisk feil. B.s forfatterskap er — iallfall efter sin form og intensjon — så lite homogent som vel mulig, og det skulde derfor være et uomgjengelig metodisk krav, ikke minst for den som hevder at forskjellene bare gjelder «det terminologiske hylster»,[22]) at kritikken her måtte gå ut ifra en omhyggelig metodisk sondring mellem de forskjellige utviklingsfaser i B.s teologi. I V.-S.s kritikk er der her åpnet en farlig feilkilde som lett kan få de mest uoverskuelige følger i retning av uholdbare slutninger og ukritiske konstruksjoner.

Det må imidlertid straks også sies at V.-S.s arbeide ikke bare er «båret av en stor grunntanke: å slå et slag for den sanne, frelsende tro»[23]) og dermed av en varm omhu for en sann evangelisk teologi og forkynnelse,[24]) men også er preget av teologisk og særlig av megen filosofisk skolering og dyktighet.[25]) Det må derfor sies å være noget forhastet, når man likevel på grunn av de ganske visst påtagelige metodiske svakheter ved V.-S.s kritikk til dels har ment sig fritatt fra å underkaste hans Barth-tolkning en nærmere saklig prøvelse. En mer eller mindre uholdbar metode *kan* være forenet med en forholdsvis riktig sakforståelse, og jeg for min del kan i hvert fall ikke se annet enn at V.-S. iallfall et godt stykke på vei har en meget genuin forståelse av vesentlige sider av B.s tenkning.

At V.-S. har grepet det vesentlige i den barthske «paulinisme»,[26]) forekommer mig ganske utvilsomt. Efter det saklige tankeinnhold i Röm. er Gud virkelig intet annet enn «der ewige, der reine Ursprung alles dessen, was ist, als das Nicht-Sein aller Dinge ihr wahres Sein».[27]) Og mennesket har her virkelig et trans-

[21]) V.-S. anm. 4 til kap. 1. — Å betrakte V.-S.s artikkel i T. f. T. o. K. 1934 om «Karl Barths teologi» som et i så henseende kritisk sikret forarbeide til boken går ikke, fordi det også der er en given *forutsetning* at alle forskjeller er av rent terminologisk art. [22]) V.-S. s. 16. [23]) V.-S., forordet s. 10. [24]) Smlgn. særlig de gode prinsipielle synspunkter i bokens praktiske del, s. 160 ff. [25]) Dette skal ikke være en «attest», men bare en konstatering av noget jeg mener er et faktum. [26]) Se ovenfor anm. 15 og smlgn. Röm. s. 516 f. — B.s utlegning av 1. Kor 15, «Die Auferstehung der Toten», ligger ennu forholdsvis nær op til Röm. «Erklärung des Philipperbriefes», 1928, viser derimot også nye intensjoner i likhet med Prol. [27]) Röm. s. 52, jfr. særlig s. 57, 118, 133, 284, 315, 477 og smlgn. V.-S. s. 17 ff.

scendent jeg som inneholder «die Verneinung des bekannten Menschen» og er identisk med «Kristus»,[28]) «Ånden»[29]) eller «der Eine in uns Allen»,[30]) og således er konstituert «in dem unanschaulichen Person-Sein Gottes».[31]) Alle grunnleggende bibelske størrelser optrer her bare som vekslende symboler i en eneste stor parafrase over et enkelt tema: «Was Paulus (und nicht nur Paulus!) meint, wenn er von Gott, Gerechtigkeit, Mensch, Sünde, Gnade, Tod, Auferstehung, Gesetz, Gericht, Errettung, Erwählung, Verwerfung, Glaube, Liebe, Hoffnung, wenn er — vom Tag Jesu Christi redet,» det ligger for B. innesluttet i «das Kriterium der *doppelten Prädestination*».[32]) Men denne B.s «exklusivste, doppelte Prädestination»[33]) uttrykker bare den høist *in*klusive tanke at det dennesidige menneske er den metafysiske negasjon av alt guddommelig, men at det hinsides alle faktiske og tenkelige værens- og verdimotsetninger har et «jeg» som har del i Guds posisjon.[34]) Og dette er — det bør man merke sig — for denne originale Paulus-tolker intet mindre enn «der Schlüssel des ganzen Römerbriefs».[35])

At hele denne tankegang peker mot en «letztlich monistischer Dualismus»[36]) turde uten videre være klart. I denne forbindelse taler nu V.-S. ganske enkelt eller rettere sagt — som det følgende vil vise — ganske komplisert om «*panteisme*», idet han samtidig gjør opmerksom på at man her i nyere tid gjerne bruker differensbegrepet «*teopanisme*».[37]) Denne forskjell kunde i og for sig gjerne være av rent terminologisk art, men holder man p. d. e. s. fast ved at teopanisme skal være et *differensbegrep* til betegnelse av

[28]) S. 454, jfr. s. 427 ff., 435, 453. [29]) S. 134, 255, 479. [30]) S. 471, jfr. 427 ff., 454, 511 f., 514. [31]) S. 127, smlgn. V.-S. s. 21 ff. [32]) Röm. s. 407. [33]) S. 396. [34]) Se særlig Röm. s. 386 og jfr. bl. a. s. 305 ff., 331 ff., 344, 407, 498 ff. [35]) Röm. s. 407. — Det er for øvrig karakteristisk for V.-S.s mangel på metode at han ikke fester sig noget større ved Röm.s eiendommelige predestinasjonslære og således hverken her eller på andre punkter tar sitt utgangspunkt i det som B. selv angir som sin intensjon. Vi hører i hele boken faktisk ikke et ord om B.s *intensjoner*. [36]) D. Albrecht Oepke, «Karl Barth und die Mystik», Leipzig 1928, s. 9, jfr. s. 34. Jeg har nylig fått tak i denne B.-kritikk og finner den i hovedsaken treffende. *Saklig* stemmer den med V.-S.s kritikk hvad B.s «paulinisme» angår, men i *metodisk* henseende skiller den sig *prinsipielt* fra V.-S.s derved at den tar hensyn til B.s egne intensjoner og derfor bl. a. går ut ifra en omhyggelig sondring mellem de forskjellige faser i B.s utvikling. [37]) V.-S. s. 19, fotnote. — Oepke kaller B.s monisme «nicht Pantheismus, sondern das gerade Gegenteil davon: Theopanismus» (o. a. s. 35). V.-S. har senere (i «Dagen» 25. og 30. sept. d. å.) hevdet at det her i hans forhold til Oepke bare dreier sig om et rent terminologisk spørsmål. Denne påstand er — som det følgende vil vise — ikke riktig.

den spesifikt østerlandske, strengt akosmistiske panteisme,[38]) da er det p. d. a. s. ikke mulig å se annet enn at V.-S. faktisk efterhånden legger et meget videre innhold i ordet panteisme enn det som rummes i begrepet teopanisme. Når V.-S. ender med å parallellisere B. med Spinoza og andre regelrette vesterlandske panteister,[39]) er det mildest talt uklart hvad mening det skal ha å karakterisere B.s monisme som «teopanistisk panteisme».[40]) — I hvert fall er det klart at V.-S. glir ut i den rene *konstruksjon* når han skal påvise at «historien, all historie er en Guds «vorden», en Guds selvutfoldelse» — for B. såvel som for Spinoza med flere.[41])

Allerede en rent «propedevtisk» sammenligning av V.-S.s Barth-eksegese med «grunnteksten» viser at han bruker sine omfattende filosofiske kunnskaper til på en helt utrolig måte å konstruere op det som B. «egentlig» ifølge sin monisme *må* mene. Således hevder han at B. «i læren om Jesus Kristus bare ser den objektive målestokk for hvad «kirken» lærer om at vi alle er gudmennesker»,[42]) og denne påstand gjelder vel å merke B.s utførlige læreutredninger i Prol. og «særlig i Dogmatik av 1932».[43]) En virkelig *påvisning* av dette forsøker V.-S. såvidt jeg kan se bare i en enkel anmerkning. V.-S. hevder her at B.s sondring i Dogm. mellem Jesu Kristi «gudssønneskap» (som «filius Dei natura») og de troendes «gudsbarneskap» (som «filii Dei adoptione») er «rent fiksjonal-dialektisk», og «denne fiksjonalisme» søker han så i hovedsaken å opløse på følgende måte: ««Filius natura» går på den overindividuelle side i Jesus (og i oss). «Filius adoptione» går på den empirisk-individuelle side i Jesus (og oss).» V.-S. anfører et par uttalelser fra Dogm. som skal vise dette, men ser man nøiere til, viser det sig at i det minste den tanke som de to parentesene i det nettop anførte citat angir, blir stående uten belegg.[44]) Den er overhodet i strid med B.s intensjoner her.

---

[38]) Jfr. definisjonen i R. G. G.[2], 4. bd., sp. 885 f. (smlgn. art. «Theopanismus»): «Hier tritt das Göttlich-Eine in seinem ewigen Sein für sich in Gegensatz zum Weltwerden und zur Weltvielheit, und diese Entgegensetzung zur Welt widersetzt sich der unmittelbaren Ineinssetzung mit ihr . . .; das Weltgegensätzliche bleibt paradoxerweise doch zugleich ein zum mindesten im tiefsten Seelenkern Weltimmanentes.» Smlgn. de klare utredninger hos Oepke. [39]) V.-S. s. 74, 94 og 198. [40]) V.-S. s. 221. [41]) V.-S. s. 46, jfr. s. 94. [42]) V.-S. s. 103, jfr. s. 24 f., 71 og 84. [43]) V.-S. s. 24. [44]) Jfr. V.-S. anm. 28 til kap. 1. — At Jesu Abba-rop i Getsemane for B. (Dogm. s. 481) er prototypisk for

Likefrem gåtefull blir «bevisførselen» når det gjelder B.s lære om jomfrufødselen og inkarnasjonen. V.-S. går her uten videre ut ifra at disse lærestykker hos B. er et slags mytologiserende paradigma på våres alles gudmenneskelighet.[45]) Hvad nu jomfrufødselen angår, er det ganske evident at B. ganske utvetydig og helt ut slutter sig til den ordlydende bekjennelse og den ortodokse læretradisjon. Det eneste man her muligens kan bebreide B., er at hans funderinger om *hvorfor* den naturlige avling er falt bort, fører ut i spekulasjon, men selve denne problemstilling forutsetter jo ganske enkelt at jomfrufødselen har funnet sted som «fysisk under», noget B. for øvrig på to steder *uttrykkelig* hevder.[46]) Det er derfor ikke mulig å betrakte V.-S.s anførsler om dette som annet enn *ren og skjær konstruksjon*. V.-S.s behandling av B.s lære om den historiske åpenbaring efter Prol. og Dogm. hviler overhodet likesom aksiomatisk i den forutsetning at det overalt egentlig dreier sig om Guds inkarnasjon i alt menneskelig og ikke om nogen åpenbarings- og frelseshistorie. Derfor går han f. eks. uten antydning til drøftelse ut ifra at det B. lærer om det historiske ved åpenbaringen, bare er et uttrykk for at den guddommelige «ur-substans» objektiverer sig i «den menneskelige handling»,[47])

---

barnekårsropet, beviser ikke at B. her parallelliserer Kristi evige sønneforhold og de troendes pnevmatiske barneforhold, for mens Getsemane-ropet tydelig henføres til Jesu empirisk-menneskelige «Gestalt», sees barnekårsropet likeså utvetydig som uttrykk for de troendes væren «i Ånden». — At Jesu undfangelse ved Ånden for B. (Dogm. s. 510) er prototypisk for de troendes gjenfødelse ved Ånden, beviser ikke at «assumptio carnis» (brukt om Kristus) og «filius per adoptionem» (brukt om den troende) uttrykker samme sak, nemlig en almenmenneskelig gudmenneskelighet, for samtidig som gjenfødelsen tydelig betraktes som *konstitutiv* for de troendes barneforhold *overhodet* (jfr. Dogm. s. 509 og smlgn. i det hele tatt B.s lære om Ånden i Prol. og Dogm.), hevdes det uttrykkelig at den *ikke* er *ektypisk* for «ein Werk des Geistes am Sohne Gottes selbst» (Dogm. s. 510, smlgn. B.s lære om Kristi evige sønneskap ellers).

[45]) V.-S. s. 28. [46]) Når det hos V.-S. (s. 105) hevdes at det fysiske under «*forkastes*» av B., er det *stikk i strid* ikke bare med hele sammenhengen hos B., men også med hans klare uttalelser om saken i Dogm. s. 510 (for øvrig det eneste sidetall som V.-S. i denne forbindelse henviser til): . . . «dass der Mensch Jesus *keinen* Vater hat (genau so wie er als Sohn Gottes keine Mutter hat)» — i Prol. hevder forresten B. at jomfru Maria er «mater Domini, θεοτόκος, Deipara, Gottesgebärerin» (s. 265) — og i Prol. s. 277: . . . «im Wegfall der natürlichen Erzeugung als solcher (der allerdings auch stattfindet)»; her må V.-S. enten ha lest som om der stod: «*die* . . . stattfindet», eller så har han overhodet ikke lest det. — Det er for øvrig ofte man uvegerlig får *inntrykk* av at store avsnitt av B.s produksjon er så godt som ukjente for V.-S. — til tross for at han gjerne henviser summarisk til vedk. paragrafer, således her til «Prol. § 16, 3» (V.-S. anm. 35 til kap. 1). [47]) V.-S. s. 29.

eller m. a. o. at det her likefrem er tale om en «identifikasjon av Guds ytring og den organisk-totale historie».[48])

Nu kan der overhodet ikke være nogen som helst tvil om at B.s læreutviklinger om disse ting i Prol. og Dogm. av B. selv er gitt ut for å sikte til en singulær historisk åpenbaring og ikke til den menneskelige tilværelse og historie som sådan. Men blandt V.-S.s kritiske prinsipper er der et meget betydningsfullt og flittig benyttet et, som går ut på at B.s nominalisme «fritar oss fra å ta hans teologi alvorlig».[49]) Dette vil i praksis si at når B. gir uttrykk for sin bibeltroskap, da er det «skalkeskjul»,[50]) og når han taler bibelsk om Gud, «så forstår vi snart at her må menes noe annet».[51]) Jeg tviler ikke på at V.-S. selv tror at B. er en veritabel teologisk falskmyntner som «klær sine ukristelige tanker i kristelig sprogdrakt, til forvirring for alle Guds enfoldige barn».[52]) Ikke desto mindre virker nettop dette trekk i hans Barth-kritikk særlig nedslående, fordi der ikke er noget som helst forhold mellem det alvor hvormed denne voldsomme anklage reises, og den likefrem utrolige lettvinthet hvormed alt positivt kristelig i B.s teologi rubriseres som «sofistikk». V.S.s metode er overhodet ikke bare konstruktiv, men også og først og fremst eklektisk eller rettere sagt «*selektiv*»: kritikken synes på forhånd innstillet på at det som ikke går på den bølgelengde V.-S. mener å ha avlyttet visse faser eller sider av B.s teologi, ganske enkelt kan lates ute av betraktning — som om det uten videre var en given sak hvor vi har den «egentlige» Barth henne! Vi står her ved et punkt hvor enhver diskusjon om «saken» nødvendigvis av sig selv må føre ut i den rene håpløshet, fordi V.-S.s kritikk er metodisk fastlagt i et skjema som på forhånd har avskåret enhver virkelig redelig og forsvarlig drøftelse av hvad som for B. egentlig er «saken», eller om der eventuelt foreligger motstridende og skiftende intensjoner.[53])

---

[48]) S. 30. [49]) V.-S. s. 210. — I T. f. T. o. K. 1934, s. 207, sier V.-S. at Barth «*vil*» være «ortodoks», men dette har i boken veket plassen for stadig gjentatte beskyldninger for «sofistikk» o. lign. — antagelig fordi V.-S. i mellemtiden mener å ha innsett at B. er «konsekvent nominalist», T. f. T. o. K. 1935, s. 107. [50]) V.-S. s. 50. [51]) S. 86. [52]) S. 114. Smlgn. om B.s uærlighet anm. 57 til kap. 2. — Undertiden heter det forresten merkelig nok også at B.s fornektelse er «omsvøpsfri», s. 45, jfr. s. 183 og smlgn. «Dagen» 8. aug. d. å. [53]) *Oepke*, som V.-S. hevder å være «i full overensstemmelse med» («Dagen» 25 sept. d. å.), avviser uttrykkelig ethvert forsøk på å oppløse B.s ortodokse intensjoner i sofistikk eller terminologisk tilpasningskunst: «Richtig ist vielmehr, dass hier

Med de eiendommelige kritiske prinsipper V.-S. således håndhever, er det selvfølgelig en smal sak ved hjelp av et par vilkårlig valgte henvisninger[54]) å «sammenfatte» B.s syn på den historiske åpenbaring dithen at han omsvøpsfritt «forkaster en spesiell frelseshistorie, så all historie rykker sammen som en enhet, der er Guds selvutfoldelse».[55]) Til slutt mener V.-S. endog å kunne påvise at B.s bekjente «unendlicher qualitativer Unterschied von Zeit und Ewigkeit» av B. selv oppløses i en kvalitativ *likhet* mellem tid og evighet. Og: «når B. allikevel opretholder den skarpe skilnad mellem Gud og menneske, så reduseres dette til den gamle og velkjente skilnad mellem den panteistiske verdenssubstans eller Jeg-substans og dennes forskjellige former, måter, modifikasjoner, attributter o. lign.».[56]) På denne måten utstyres B. med en panteisme som ikke engang lar sig forene med teopanismen i Röm., enn si med de ledende intensjoner i B.s dogmatiske produksjon. Forsåvidt som man overhodet kan si at V.-S.s Barth-kritikk gjenspeiler en *utvikling* hos B., må det sies at det inntrykk man i så måte får, står i den aller sterkeste motsetning til den utvikling som *faktisk* har funnet sted hos B.

Denne skal vi nu se litt nærmere på, idet vi særlig fester opmerksomheten ved åpenbarings- og trosproblemet, som for B. er det centrale.

---

ein reiches und völlig echtes Erbe biblisch reformatorischer Frömmigkeit nachwirkt, das mit der anderen Seite in enger Personalunion, sachlich aber freilich in starker Spannung steht» (o. a. s. 76). I samsvar med dette opkaster han da også som avslutning på sin Barth-kritikk dette spørsmål: «Welcher Barth ist der eigentliche, der echte, der Mystiker oder der Glaubenstheologe? Welcher wird der Barth der Zukunft sein?» (s. 90). Dette var i 1928, og siden er der jo skjedd visse ting, se nedenfor under II!

[54]) S. 44 f. — Å henvise eller citere i fleng, snart Röm., snart Prol. o. s. v., slik som V.-S. både her og overalt ellers gjør, er og blir intet annet enn å åpne døren for den mest *vilkårlige* «bevisførsel». [55]) S. 46. [56]) S. 93 f. — V.-S. erkjenner riktignok leilighetsvis at dualismen mellem tid og evighet er «nerven i hele B.s realitetsproblematikk» (s. 72), noget som holder stikk *forsåvidt* som denne dualisme er uløselig knyttet til teopanismen (se ovenfor anm. 38) og derfor også *for Paulus-tolkeren* B. var «das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in Einem» (forordet til utg. av 1921, Röm. s. XIII). Men da V.-S. som påvist ender med å beskylde B. for regelrett vesterlandsk panteisme, blir han også nødt til å redusere dualismen til «skin-dualisme» (s. 16), og selv om dette til å begynne med nærmest sikter til den riktige tanke at også teopanismen er «letztlich monistisch» (jfr. s. 20), så blir det eftersom den ovennevnte tolkning av B.s inkarnasjonslære trekkes inn, straks til at det bare er «monistisk *duplicisme* eller *triplicisme*» (s. 29), og til slutt endog til at «evighet og tid er her det samme» (s. 93). — V.-S.s forskjell fra Oepke i synet på B.s lære om den historiske åpenbaring (se ovenfor anm. 53) fjerner ham altså efter hvert himmelvidt fra Oepke nettop også i tolkningen av B.s monisme (se ovenfor anm. 37 og nedenfor anm. 111).

## II.

Efter tankegangen i *Röm.* består «die Offenbarung» ganske enkelt i «die kritische Negation aller Lebensinhalte»,[57]) inklusive «die Religion» såvel som «das Christentum»,[58]) og der er derfor ingen tvil om at åpenbarings- og trosproblemet her er helt behersket av en *rasjonal eksistensproblematikk:* «Denken ist, wenn es echt ist, Denken des Lebens und darum und darin Denken Gottes.»[59]) Tankegangen er gjennemført *idealistisk:* «Alles Vergängliche ist *nur* ein Gleichnis,»[60]) og erkjennelsesprinsippet er derfor utpreget *rasjonalistisk:* «Die Aufdeckung des Unsinns ist auch die Offenbarung des Sinns.»[61]) Det hele er bare radikalt *skeptisistisk* vendt, og «der Glaube» er derfor en viden uten positiv gjenstand: «das Nicht-Wissen dessen, was Gott weiss,»[62]) eller — som «eksistensiell» størrelse — ganske enkelt *radikal mystikk:* «Hohlraum eines Unanschaulichen.»[63]) Innenfor denne ramme kan *Jesus* — som i all ekte idealistisk teologi — ikke bli noget annet enn den konkrete illustrasjon til en almensannhet,[64]) her nærmere bestemt den enestående bærer av *negasjonens idé.*[65]) Og grunnlaget for det hele er *den analytiske gudstanke:* «Der wahre Gott ist der aller Gegenständlichkeit entbehrende Ursprung der *Krisis* aller Gegenständlichkeit, . . . das Nicht-Sein der Welt.»[66]) Enhver tale om åpenbaring og gudserkjennelse fører på dette grunnlag konsekvent til en rendyrkelse av *via negationis.*

Der er ellers intet i Röm. som på helt utvetydig måte sprenger denne ramme, og jeg for min del kan derfor ikke se annet enn at V.-S. under sin behandling av åpenbarings- og trosproblemet hos B. har grepet *det vesentlige i den første fase* i B.s teologi.[67])

[57]) S. 137, jfr. s. 40, 115, 123 o. s. v. og smlgn. s. 487 ff. [58]) Jfr. bl. a. s. 114 f., 163 f., 212 ff., 259, 305 og 350; smlgn. den prinsipielle historienihilisme, bl. a. s. 25, 32, 51, 59, 112, eller i beste fall historiesymbolisme, s. 117 ff. o. fl. st. [59]) S. 411. [60]) S. 272 f., jfr. s. 26, 52, 70, 105, 191. [61]) S. 51, jfr. bl. a. s. 472 f. [62]) S. 294, jfr. s. 301 ff., smlgn. negasjonens radikale konsekvens s. 511 ff. [63]) S. 98, jfr. s. 9, 15 o. s. v., smlgn. Oepkes glimrende analyse, jfr. John Cullberg, «Das Du und die Wirklichkeit», s. 48 ff. [64]) Jfr. særlig Röm. s. 92 f. [65]) Se særlig s. 71 f., 136, 216, 263 f. og 311. [66]) S. 57, jfr. bl. a. s. 315. [67]) Her gjelder det således fullt ut at B.s teologi er *vurderingsteologi,* idet B. «*vurderer* Gud på teopanistisk måte som eneste *virkelighet,* og alt endelig som ikke-væren», og at forholdet mellem det evig-analytiske og det endelig-syntetiske er B.s «egentlige teologiske problem», hvorved han havner i en dialektisk abstraksjonsmetode, se V.-S.s filosofisk klare utredning i «Anhang til kap. 2—3», s. 216 ff. Smlgn. ellers ovenfor under I.

Jeg for min del gikk da også fra Röm. til Prol. med den foreløbige *arbeidshypotese* at jeg der bare vilde finne en terminologisk overklædning av den første fases teopanisme og radikale mystikk; men jeg blev snart klar over at denne hypotese ikke lot sig holde. Når vi i Prol. finner behandlingen av åpenbaringsproblemet orientert ikke ut ifra «Krisis», men ut ifra «Wort Gottes», er det alt annet enn en terminologisk manøvre. Mens åpenbaringen i Röm. var «im strengsten Sinn *Voraus*-Setzung, frei von jedem greifbaren Inhalt»,[68]) betones det nu med styrke at det dreier sig om «Sprache von Vernunft zu Vernunft, Logos, der auf Wissen beruht und auf Erkenntnis rechnet»,[69]) og derfor trer nu Skrift og bekjennelse i forgrunnen som norm for tro og lære. Prol.s utvikling av dette kristelige og kirkelige autoritetsprinsipp er formelt så riktig orientert og inneholder saklig så mange gode synspunkter at den umulig kan skyves vekk som tom dialektikk. At det i det hele tatt her dreier sig om et energisk forsøk på å tilrettelegge en virkelig evangelisk forståelse av den historiske åpenbaring, kan der ikke være tvil om.[70])

En annen sak er det om det virkelig lykkes for B. å føre denne intensjon helt frem. I virkeligheten brister det i Prol. til sist på det avgjørende punkt. For det første finner vi at behandlingen av åpenbaringsspørsmålet også her i stor utstrekning er orientert ut ifra vesentlig samme rasjonale eksistensproblematikk som i Röm. Mens det i Röm. likefrem kunde hete at «die Frage (sc. eksistenskrisen) ist die Antwort» (sc. åpenbaringen),[71]) hevdes det riktignok nu med styrke at eksistenskrisen først åpenbares gjennem Guds ord,[72]) men denne intensjon når ikke frem fordi «Frage» og «Antwort» her til syvende og sist likevel er dialektisk identiske.[73]) Dernæst viser det sig at B. under forsøket på nærmere å fastslå den dogmatiske norm avviser all «materieller Biblizismus» til fordel for et formalprinsipp, «eine Denkform», som gis ut for å være «die Denkhaltung der Propheten und Apostel»,[74]) men i virkeligheten

---

[68]) Röm. s. 12. [69]) Prol. s. 62, jfr. s. 63. [70]) Grunnlaget for den sterke anerkjennelse denne intensjon i sin tid fikk av professor *Hallesby* i dette tidsskrift (T. f. T. o. K. 1930, særlig s. 151 f.), står efter alt hvad jeg kan se ikke bare urokket, men er ytterligere blitt styrket derved at B. har ført denne intensjon betydelig videre i Dogm., se nedenfor. [71]) Röm. s. 255, 265, 422 og 478. [72]) Prol. s. 67 ff. [73]) Jfr. Prol. s. 77 f. og smlgn. hos V.-S. s. 18 (jfr. anm. 10 til kap. 1). [74]) S. 436 ff.

til sist ikke viser sig å inneholde annet enn — *via negationis.*[75]) Dermed blir hele ortodoksien med sine gode og ekte intensjoner i virkeligheten hengende i luften, og vi havner igjen hvad åpenbarings- og trosproblemet angår, uhjelpelig i den monisme og mystikk vi kjenner fra Röm.

Vender vi oss til *Dogm.*, hvor B. tar disse problemer op til ny behandling på bred basis,[76]) finner vi snart at via negationis og den radikale mystikk fremdeles går igjen i behandlingen av troen som «Akt *reiner* Anerkennung».[77]) Forsåvidt har V.-S. rett når han her konstaterer kontinuitet mellem Röm. og Dogm. Men der er det viktige forbehold å ta at den mystiske gudsenhet nu ikke lenger tenkes som noget oprinnelig og vesentlig ved mennesket som sådant,[78]) men tenkes satt ved en fri akt av Gud.[79]) Dette inneholder riktignok en selvmotsigelse, og hvorledes enheten til sist egentlig er tenkt av B., er overhodet uklart. Han griper nærmest tilbake til Röm.s teopanisme forsåvidt som han i predestinasjonslæren i Dogm. synes å opløse forholdet mellem guddommelig «Entscheidung» og menneskelig «Selbstbestimmung» i en «Qualifizierung der menschlichen Frömmigkeit als Glaube».[80]) Her er en tydelig eftervirkning av det analytisk-mystiske i B.s tekning, men dette rettferdiggjør nu på ingen måte den nærmest *kosmistisk-panteistiske* tolkning V.-S. gir B.s trosbegrep. Med utgangspunkt i den blotte og bare *påstand* at B.s lære her uttrykker hvordan den guddommelige «ur-substans» «vorder menneske»,[81]) opnår V.-S. å snu B.s fremstilling i Dogm. om til sin egen motsetning,[82]) og

---

[75]) Jfr. § 25. Materialprinsippet er i virkeligheten et tenkningens autonomiprinsipp (s. 449) som «eskjatologisk» faller sammen med autoritetsprinsippet under synspunktet «Theonomi», s. 463, smlgn. om den dialektiske abstraksjon s. 456 f., og dens nødvendighet s. 460. [76]) §§ 5 og 6. [77]) S. 217, jfr. s. 233 og smlgn. overhodet § 5, 4 og 6, 4. [78]) Smlgn. særlig Röm. s. 102 ff. [79]) Jfr. særlig Dogm. s. 470 ff. og s. 158., smlgn. Prol. s. 290 og Dogm. s. 209 f., hvor troen i likhet med Kristi assumptio carnis tenkes som en *skapelse* av Ånden, noget V.-S. uten videre overser. [80]) Prol. s. 317, jfr. Dogm. s. 165 ff., 209 og 215 ff. (punkt 6 og 9). [81]) V.-S. s. 28, jfr. anm. 40. [82]) Den troserfaring B. utvetydig beskriver som en *tidlig, bevisst* erkjennelsesakt, som bare de troende har (Dogm. s. 197), som i likhet med annen erfaring er «Bestimmung der Existenz des erkennenden Menschen» (s. 206 ff.), og som derfor er en empirisk forsantholden og lydighet (s. 214 ff.), utlegges av V.-S. som «en oplevelse i den transscendente Jegsfære» (V.-S. s. 67 f., jfr. anm. 1, 3 og 4). Og det som B. på teopanistisk vis rykker ut av det tidlig-bevisste, som «rechte Anerkennung» (Dogm. s. 241 f., jfr. «reine Anerkennung» s. 217), som «Gottförmigkeit» (s. 251 f.) og som «Prädikat des Subjektes Gott» (s. 258, jfr. s. 233) utlegges av V.-S. som «*tidlig akt*» (V.-S. s. 71, jfr. anm. 14, 15 og 16). Når han så dessuten hevder at «transscendenserfaringen» iflg. B. «ophører

således å «bevise» at Gud i alle mennesker som i Jesus har «antatt kjød» og «er menneske».[83]) Denne mistolkning er en nøiaktig parallell til V.-S.s syn på B.s inkarnasjonslære og hviler i likhet med dette på en suveren generalisering og konstruksjon som hverken lar sig forene med det teopanistiske hos B. eller med de nye intensjoner i Dogm.[84]) I virkeligheten finner vi foruten det teopanistiske også uttrykk for en bibelsk forståelse av troen hos B. Han vet med reformatorene at det i troen «nicht um eine sachliche Beziehung, sondern um eine personale Begegnung geht»,[85]) at troen derfor først og fremst er tillit, fiducia, «Wirkung des Wortes der konfidentiellen Zuwendung und Ansprache Gottes»,[86]) og derfor «Gabe des heiligen Geistes»;[87]) men at den også er forsantholden[88]) og lydighet[89]) — alt sammen ting som V.-S. ganske enkelt overser eller blankt benekter.

I samsvar med dette finner vi også at B. energisk søker å skaffe plass for det bibelske autoritetsprinsipp. Med reformatorene vil han forstå nåden «nicht als Ursache und Wirkung, sondern als Wort und Glauben».[90]) Riktignok har han også her — i samsvar med det teopanistiske innslag i trosbegrepet — en sterk tilbøielighet til å rykke det egentlige Guds-ord op i det transscendent-analytiske. V.-S. gjør her med rette opmerksom på § 5, 4 i Dogm;[91]) men dermed er det jo ikke gitt at han har rett til uten videre å redusere *alt* det B. sier om Guds ord, til å gjelde en «bevegelse (actus purus) i den guddommelige spiritus (åndssubjekt)»[92]) *Dette* er forutsetningen for å kunne fremstille B.s troslydighet som en «Guds refleksjon inn i sig selv»,[93]) men her som der dreier det sig om

---

. . . i samme øieblikk den blir *bevisst*» (V.-S. s. 68, jfr. anm. 5), mens B. faktisk på vedk. sted (Dogm. s. 217 f.) taler om *det motsatte*, nemlig at den *bevisste* erfaring ophører idet den *transscenderer* bevisstheten, da har man et fullstendig billede på hvordan det går an å sette tingene fullkomment på hodet.

[83]) V.-S. s. 71. [84]) Et slikt kosmistisk-panteistisk trosbegrep avvises da også uttrykkelig Röm. s. 196, jfr. særlig s. 126, og likeså i Dogm. s. 258, jfr. særlig s. 208 og 252. [85]) Dogm. s. 71, jfr. s. 324 og 402 f. [86]) Prol. s. 90, jfr. s. 158, 329 ff. og Dogm. s. 246 ff. [87]) Prol. s. 90, jfr. Dogm. s. 471, 484 og 513. [88]) Jfr. Dogm. s. 214 og 247, smlgn. Prol. s. 396 samt «Das Wort Gottes und die Kirche» av 1928, s. 283. [89]) Jfr. Dogm. s. 214 ff., smlgn. Prol. s. 328. — At «Anerkennung» og «Gehorsam» for B. er det samme, fremgår særlig tydelig av hans foredrag om «Das erste Gebot» etc., «Zwischen den Zeiten» 1933. — En undtagelse er «*reine* Anerkennung», Dogm. s. 217, som svinger over i det teopanistiske. [90]) Dogm. s. 71. [91]) V.-S. s. 38, punkt c. [92]) S. 38. [93]) S. 70, jfr. s. 67 f. og smlgn. ovenfor anm. 82.

en fullkommen utillatelig generalisering og konstruksjon.[94]) At B. i Dogm. § 5, 2 –3 fremstiller Guds ord som ekte *personlig tiltale:* «Vernunft der Vernunft, Person der Person»,[95]) og virkelig *historisk handling:* «eins mit der Menschheit Christi, mit der Heiligen Schrift, mit der Verkündigung und also zeitliches Geschehen»,[96]) er hevet over enhver tvil. Derfor hevder han nu også mer energisk enn nogensinne *Skriftprinsippet;* med den — ikke bare påståtte, men faktiske skrifttroskap står og faller teologiens saklighet og videnskapelighet: «So sehr geht es hier ums Ganze, dass wenn die Grenze zwischen einer letztlich durch die Schrift und einer letztlich durch andere Instanzen bestimmten Dogmatik allgemein anzugeben wäre, jede weitere Diskussion zwischen hüben und drüben abgeschnitten wäre».[97])

At det her ikke bare formelt, men også *reelt* dreier sig om et avgjørende fremskritt i forhold til Prol., fremgår av at B. nu definitivt *bryter med det gamle utgangspunkt,* den rasjonalistiske eksistensproblematikk. Han korrigerer i Dogm. sin fremstilling i Prol.,[98]) og avviser under skarp polemikk mot Gogarten, Bultmann og flere ethvert forsøk på å begrunne eller forstå åpenbaringen ut ifra den menneskelige eksistens som sådan, eller overhodet ut ifra en almen værens- eller fornuftssammenheng.[99]) At det her ikke bare dreier sig om «et vellykket forsøk på overvinnelse av Heidegger», som V.-S. sier,[100]) men et vellykket forsøk på å overvinne rasjonalismen overhodet, fremgår blandt annet av at B. nu

[94]) Når B. f. eks. under polemikk mot irrasjonalismen (eller rettere sagt antiintellektualismen, jfr. Dogm. s. 211 f.) hevder at Guds ord er *ekte tale,* «in der sich Vernunft der Vernunft, Person der Person mitteilt», og *forsåvidt* «ein rationales und nicht ein irrationales Geschehen» (Dogm. s. 139), da blir det for V.-S. til et uttrykk for *rasjonalisme.* Denne besynderlige misforståelse ut ifra selve ordklangen «rational» finnes først i T. f. T. o. K. 1934, s. 184, og så i boken anm. 8 og 50 til kap. 2. — På lignende måte behandles også de andre punkter i Dogm. § 5, 2—3, jfr. V.-S. s. 37 f. [95]) Dogm. s. 139, jfr. s. 214, og smlgn. s. 137 hvor den idealistiske tanke at «tale» brukt om Guds ord skulde være et *symbol,* uttrykkelig *avvises.* [96]) Dogm. s. 163. [97]) Dogm. s. 303, jfr. s. 302 og overhodet §§ 3, 4 og 7. — Et eklatant vidnesbyrd om hvor overfladisk V.-S. kan lese, finner vi i hans bok s. 49, jfr. anm. 42, hvor han direkte tillegger B. en opfatning som denne faktisk på vedk. sted (Dogm. s. 63 ff.) *polemiserer mot,* nemlig at nådemidlene skulde være valgfrie. [98]) Dogm. s. 130, jfr. s. 135 og 145. [99]) Jfr. Dogm. s. 35 ff. og 130 ff., smlgn. § 1. — På samme linje ligger hans senere brudd med Brunner og overhodet hans polemikk mot all «naturlig teologi». [100]) Anm. 4 til kap. 1. — Her hevder V.-S. at Heidegger (eksistensialfilosofiens grunnlegger, jfr. hans «Sein und Zeit») alt i Prol. var «overvunnet ved *teocentrisme*». Den fundamentale misforståelse som ligger i dette argument, skal vi se nærmere på nedenfor under III.

med særlig skarphet vender sig også mot vurderingsteologien som med sine rasjonalistiske filosofemer ophever Skriftens autoritet[101]) og gjør åpenbaringen «zu einer notwendigen Eigenschaft Gottes».[102]) Guds nåde er personlig og *fri,* og de som gjør den til en filosofisk almensannhet, «haben nicht nur eine andere Theologie, sondern auch einen anderen Glauben».[103])

At B. med dette har gjort *bestemt front også mot sin egen tidligere monisme,* kan der overhodet ikke være nogen tvil om for den som innser konsekvensene av denne frontforandring. Bare på ett punkt ser det ut som den gamle eksistensproblematikk igjen bryter frem, og det til og med i forbindelse med skapertanken,[104]) men den brukes i virkeligheten bare som utgangspunkt for å vise at Gud er «der *Herr unseres Daseins* . . . sofern er der Herr über Leben und Tod des Menschen ist».[105]) Her som i forbindelse med åpenbaringen hevder B. utvetydig Guds personlige *frihet:* «Das Dasein der Welt und unser Dasein ist Gott nicht etwa wesensnotwendig.»[106]) Teopanismen er her, både i forbindelse med åpenbaringstanken og i forbindelse med skapertanken, tydelig gjennembrutt og dermed *ophevet på de avgjørende punkter.* Og hvad angår den likefrem kosmistiske panteisme som V.-S. mener å finne just i forbindelse med åpenbarings- og skapertanken i Dogm., så må det sies at den savner ethvert virkelig holdepunkt i B.s tekst.[107])

[101]) Jfr. Dogm. s. 264 ff. [102]) Dogm. s. 442. [103]) Dogm. s. 444, smlgn. polemikken mot den «modernistiske» «Andersglaube» s. 33 og s. 35 ff. [104]) Dogm. s. 407 ff. (anført av V.-S. anm. 8 til kap. 1). Teopanismen fra Röm. går her tydelig igjen, men den får likevel ikke nogen avgjørende innflytelse på skapelsesbegrepet, idet B. nemlig på utvetydig måte fører inn tanken om Guds personlige *frihet* i forhold til skapelsen; vår tilværelse «hat einen Urheber, von dem als solchem es schlechterdings unterschieden, auf den es aber auch schlechterdings bezogen ist — aber nicht so, dass es etwa diesem Urheber wesentlich eigentümlich wäre, ein solches wirkliches Ausserhalb seiner selbst zu haben, nicht so, dass auch für ihn diese Bezogenheit eine Notwendigkeit wäre» etc. s. 409 f., jfr. s. 144 og 456. — Noget som V.-S. ganske enkelt overser, s. 93 f. [105]) Dogm. s. 409. [106]) Dogm. s. 144 (jfr. s. 409 f., 456 og smlgn. ovenfor anm. 104). — Den misforståelse som ligger til grunn når V.-S. (s. 196) tolker denne uttalelse *kausalistisk,* skal vi berøre under III, jfr. nedenfor anm. 138. [107]) Når B. parallelliserer Sønnens avling og verdens skapelse (Prol. s. 190, Dogm. s. 417 f.), strider det åpent mot sammenhengen å utlegge det som *analogi* (V.-S. s. 93, smlgn. T. f. T. o. K. 1934, s. 193 f.), jfr. Prol. s. 194 f. og Dogm. s. 418, 452 ff. og særlig s. 456 og 465 ff. Og når V.-S. (s. 93, jfr. anm. 15) av Dogm. s. 447 f. leser ut at ««Sønnens» fødsel er i virkeligheten en prosess i Gud i et *uendelig* tidsforløp», da er det stikk i strid med teksten, jfr. f. eks. s. 449 hvor B. opsummerer sine uttrykkelige reservasjoner mot den slags mistolkning på følgende måte: «Das «vor aller Zeit» darf also nicht selber wieder als eine zeitliche Bestimmung verstanden werden.» — Det hele er fra V.-S.s side intet annet enn *konstruksjon* — i stil med det øvrige.

I virkeligheten står vi her ved det punkt hvor V.-S.s konstruktive kritikk definitivt taper enhver kontakt med den tekst han mener å interpretere.

Illustrerende for den skjærende motsetning som der er mellem V.-S.s fremstilling og B.s dogmatiske standpunkt slik som det folder sig ut i Dogm., er ekskurset om «Begrepet «das einmalige» hos Barth».[108]) Dette går i hovedsaken ut på at Gud ifølge B. «er i den organisk-totale vorden (sc. i verden og alt menneskelig) med en indre nødvendighet»,[109]) eller m. a. o. at verdens skapelse såvel som Sønnens fødsel av B. er «redusert til en aldri begynt og aldri endt *prosess* i Gud», nemlig «i et *uendelig* tidsforløp» som det annetsteds heter.[110]) Enhver kan jo ved å sammenligne med det som er anført i det foregående, se at dette er det stikk motsatte av det B. ut ifra den ledende intensjon i Dogm. sier. B. benekter jo på det skarpeste at der er nogen slik natur- eller vesenssammenheng mellem Gud og menneske, skaper og skapning. Intet kan derfor her ligge ham fjernere enn at verden og mennesket skulde være en emanasjon eller evolusjon av den guddommelige «ur-substans».[111]) Når V.-S. her ender med å inrangere B. blandt de ordinære vesterlandske panteister,[112]) og endog hevder at dette er den *egentlige* Barth, *dogmatikeren* Barth, da har konstruksjonen nådd en så uanet høide at man er fristet til å opgi enhver sammenligning med «grunnteksten». Forutsetningen for det hele er til syvende og sist at B.s læreutredninger ikke er hvad de gir sig

---

[108]) Anhang til kap. I. S. 194 ff. [109]) S. 196. [110]) S. 93, smlgn. ovenfor anm. 107. [111]) *Emanasjonstanken*, som vel best dekker hovedlinjen i V.-S.s tolkning av B.s monisme (jfr. f. eks. s. 28 f.), er mest karakteristisk for de antikke mellemformer mellem akosmisme og kosmisme. *Evolusjonstanken*, som V.-S. faktisk også mener å finne hos B. (s. 93), er mest karakteristisk for den mer eller mindre ateistiske, kosmiske panteisme. De vanlige vesterlandske mellemformer har begge tanker i forskjellig forhold. — Med en *konsekvent teopanisme* (østerlandsk panteisme) er begge deler uforenlige, idet verden her intet annet er enn ursubstansens rene *negasjon*, mens begge de nevnte tanker forutsetter en eller annen *positiv* tilkytning eller analogi mellem Gud og verden. B.s teopanisme i Röm. og ellers er inkonsekvent forsåvidt som han sekundært regner med en slags «Gleichnisfähigkeit» i verdens forhold til Gud. Forsåvidt finnes der her oprinnelig en rent *sekundær* tilknytning for V.-S.s ovennevnte tolkning, men dette moment avstreifes av B. idet eksistensproblematikken faller bort. V.-S.s beskyldning for panteisme støtter sig for øvrig ikke til den nevnte «Gleichnisfähigkeit», men til den tidligere omtalte mistolkning av B.s lære om inkarnasjonen og troen. Og *pointet* i B.s beskyldning har i det hele tatt ikke noget større med B.s teopanisme å gjøre, enn si med hans dogmatiske læreutredninger. [112]) S. 94, smlgn. ovenfor under I.

ut for å være, idet B. nemlig «er erklært dialektisk *nominalist*».[113]) Her har vi intet annet å gjøre enn å si til enhver: Gå hen og les Barth selv, og glem da endelig ikke å regne med den *mulighet* iallfall at selv en stakkars nominalist *kan* skifte standpunkt — og det endog med hensyn til sin nominalisme. Dette siste skal vi berøre idet vi vender oss til en nærmere undersøkelse av det som det jo til syvende og sist er tale om her: B.s *gudstanke*.

## III.

At B.s teologi formelt er «teocentrisk», er alle enige om. Men nu er det et spørsmål hvad som nærmere besett ligger i denne teocentrisme, og om den er en enstydig størrelse i B.s produksjon. — Vi minnes at hans gudsbegrep i *Röm.* var rent *analytisk*. At det sterke innslag av via negationis i *Prol.* strengt tatt forutsetter det samme gudsbegrep, sier sig selv. Men samtidig finner vi her at gudsbegrepet behandles under treenighetens synspunkt, og dette er ennu mer fremtredende i *Dogm.* Spørsmålet er nu først om B.s treenighetslære er det den vil være, nemlig et forsøk på å tilrettelegge det kirkelige dogme om triniteten, eller om den som V.-S. hevder, bare er uttrykk for «en ren rasjonal-universal bestand i all tenkelig virkelighet».[114])

Når det i trinitetslæren ifølge *Prol.* logisk sett bare dreier sig om å spørre «nach Subjekt, Prädikat und Objekt des Sätzleins «Gott redet», Deus dixit»,[115]) så viser denne orientering, som V.-S. ganske riktig påpeker,[116]) i retning av en deduktiv rasjonalisme. Men nu hevder B. i *Dogm.* at det ikke var meningen «die Wahrheit des Trinitätsdogmas aus der allgemeinen Wahrheit einer solchen Formel abzuleiten»,[117]) og at det her egentlig bare er tale om en — visstnok diskutabel, men i hvert fall brukbar — «nachträgliche Formulierung eines durch die Bibel vorgegebenen Sachverhaltes».[118]) Efter min mening tjener denne formel bare til å anrette forvirring, men ellers kan jeg ikke se annet enn at B. her har rett: «Deus dixit» er *ikke* hevristisk prinsipp i B.s trinitets-

[113]) V.-S. s. 15. — Smlgn. ovenfor under I. [114]) S. 51. [115]) S. 127. [116]) T. f. T. o. K. 1934, s. 183 f., jfr. s. 203 ff. [117]) S. 312. [118]) S. 316, jfr. s. 312.

lære.[119]) Avgjørende er her ikke i og for sig det at B. formelt orienterer problembehandlingen ut ifra Skriften og uttrykkelig og utførlig avviser enhver anvendelse av naturgitte «vestigia trinitatis»,[120]) men det at han faktisk på det mest energiske søker å undgå alle forsøk på å uttømme treenighetens hemmelighet i rasjonelle formler.[121]) Det er således *ikke riktig* når V.-S. hevder at B. uten videre forkaster Faderens, Sønnens og Åndens subsistens og lar Gud være «analogt vårt Jeg».[122]) Hvad man enn kan mene om B.s utredning av Guds tre «Seinsweisen», så er det nu et faktum at skjønt han i antitriteistisk interesse for homousiens skyld forkaster tanken om *tre* forskjellige *bevisste* subsistenser i Gud,[123]) dog — på en alt annet enn rasjonell måte![124]) — fastholder subjektsmomentet i subsistensbegrepet idet han opfatter «*Gott* als dreifach *proprie subsistens*» og med den gamle kirkelige læretradisjon bestemmer denne «proprietas» i de tre «væremåter» som «*paternitas*», «*filiatio*» og «*processio*» eller «*spiratio passiva*».[125]) Hvorledes disse størrelser hos B. skal kunne opfattes som «den rasjonal-universale bestand i altet», skylder V.-S. fremdeles sine lesere en forklaring på. Hans forsøk på å gjøre synspunktet «det genetiske» til tertium comparationis her,[126]) strander nemlig på det faktum at ikke bare de åpenbaringsanalogier som B. anfører til triniteten, men også de konkrete trinitetspredikater som hentes fra åpenbaringen i Skriften, tolket gjennem symbolene, ifølge B. bare gjelder «*per appropriationem*»[127]) — idet nemlig trinitetens egentlige vesen selv i åpenbaringen forblir Guds egen hemmelighet.[128]) Det er altså heller *ikke riktig* når V.-S. hevder at B. «avviser bestemt forskjellen mellem et Guds «an sich» og et åpenbaringens «für uns», fordi denne sondring vilde bety en spaltning i den ene Guds hele åpenbaring».[129]) B. avviser jo tvert imot på

[119]) V.-S.s motsatte påstand i T. f. T. o. K. 1934, s. 184, hviler ifølge hans egne ord på hans opfatning av B.s monistiske «synspunkt», og lar ellers B.s egne utredninger ganske ute av betraktning, bortsett fra en enkel teksthenvisning som imidlertid bare dekker den misforståelse som er nevnt ovenfor i anm. 94. [120]) Dogm. § 8, 2—3. [121]) Jfr. foreløbig Dogm. § 9 og se særlig s. 391 ff. og 401 ff. [122]) S. 88 f., jfr. T. f. T. o. K. 1934, s. 185 f. og s. 190 f. [123]) Jfr. Dogm. s. 377 ff. [124]) Jfr. Dogm. s. 387 f. [125]) Dogm. s. 379 ff. [126]) Jfr. T. f. T. o. K. 1934, s. 187 ff., smlgn. s. 193 f. og boken s. 51. [127]) Jfr. Dogm. s. 393 ff., 415 ff., 465 og 479. [128]) Jfr. Dogm. s. 391 f. og 401 ff. Dette er jo noget også V.-S. stadig betoner. [129]) V.-S. s. 199. Denne påstand innebærer en konstruktiv generalisering ut ifra teopanismen i Röm, hvor «Deus absc.» og «Deus rev.» er det samme, jfr. bl. a. s. 378 og 408.

det bestemteste enhver rent åpenbaringsøkonomisk trinitetslære,[130]) og hevder til gjengjeld den ortodokse sats: «Opera trinitatis ad extra sunt indivisa.»[131]) Dermed faller V.-S.s forsøk på å stille B.s trinitetslære sammen med Cohens og andre panteisters «filosofihistoriske anthropologumena».[132]) Dermed faller også den «vorden»stanke som V.-S. gjør til det første ledd i B.s angivelige panteisme,[133]) og som han også bruker i kritikken mot B.s trinitariske subsistensbegrep.[134]) B.s appropriasjonslære innebærer nemlig først og fremst at det subordinasjonsmoment som logisk ligger i det genetiske synspunkt, *ikke* gjelder den trinitariske genesis.[135]) Vil man i dette bare se et uttrykk for «en korrelasjonsløs, analytisk «perichorese»»,[136]) så strander også dette på det faktum at den nevnte appropriasjon ifølge B. på den annen side ikke er å forstå dithen at Gud bak og uavhengig av de tre «væremåter» som møter oss i åpenbaringen, egentlig skulde være «eine unaussprechliche und sprachlose Esheit, ein Göttliches, ein θεῖον anderen oder unbekannten Namens».[137])

Her er det åpenbart at B. i virkeligheten har *forlatt det analytiske gudsbegrep*. Dermed har han også *forlatt nominalismen*. De usedvanlig konsise logiske distinksjoner B. arbeider med i trinitetslæren, er jo alt annet enn nominalistiske. Og ser en nøiere til, viser det sig at nominalismen også fra en annen side er skjøvet

[130]) Jfr. Prol. s. 150, s. 157 og 165, — Dogm. s. 325, 329, 352, 392, 394 og 503. [131]) Dogm. s. 415. — B. tar straks forbehold overfor modalistiske konsekvenser av denne sats, jfr. s. 416 f. — Det er forresten karakteristisk for V.-S.s metode eller mangel på sådan at han så å si aldri tar hensyn til B.s antiteser til tross for at enhver må vite at en manns standpunkt er tydeligst i *polemikken*. [132]) T. f. T. o. K. 1934, s. 191. [133]) V.-S. s. 28. [134]) T. f. T. o. K. 1934 s. 193. Her heter det at Sønnens «vorden» hos B. prinsipielt er «et kvantitativt tidsbegrep i ekstensiv og intensiv betydning». Denne påstand hviler på den mistolkning som er nevnt ovenfor i anm. 107, og dermed faller også forsøket på å tilintetgjøre det kvalitetsmoment som B. legger i subsistensbegrepet, idet han med symb. Nic.-Const. lar det trinitarisk-genetiske forhold utgjøre personenes væren (jfr. Dogm. § 9, 2). Dette viser også at B.s famøse inklamring av «quod» i Conf. Aug. art. 1 ikke har den mening V.-S. tillegger den (jfr. T. f. T. o. K. 1934 s. 186). [135]) Påstanden om at B. «intet forbehold» tar overfor et genetisk «prius» i Gud (T. f. T. o. K. 1934 s. 194), motbevises allerede av det eneste sted V.-S. i denne viktige forbindelse henviser til, nemlig Dogm. s. 454, hvor B. nettop betoner det inadekvate i det genetiske synspunkt. At det inadekvate bl. a. just består i det subordinasjonsmoment som ligger i det genetiske «prius», fremgår jo ellers av hele B.s trinitetslære som jo nettop går ut på å vise med Nic.-Const. at «totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales», se for Sønnens vedk. Dogm. s. 431, 435 ff., 445 f., 449 ff. og 460 ff., og merk for øvrig særlig ovennevnte sats om «opera ad extra» som også finnes s. 395, 465 og 495. [136]) V.-S. s. 222, jfr. 194 f. [137]) Dogm. s. 435, jfr. s. 395, 402 f., 435, 455 og 503; smlgn. om B.s avvisning av modalismen anm. 131 ovenfor.

ut, idet der i virkeligheten er skjedd en meget omfattende og *avgjørende forskyvning* i B.s «teocentrisme». Når dette ganske har undgått V.-S.s opmerksomhet, henger det øiensynlig blandt annet sammen med at han bare synes å kjenne én form for *voluntarisme*, nemlig den idealistiske.[138]) Denne finner vi da også i utpreget skeptisk-nominalistisk utformning i forbindelse med Röm.s analytiske gudstanke, og forsåvidt har V.-S. rett når han finner likhet mellem B.s dialektisisme og eldre og nyere «fiksjonalisme».[139]) Men samtidig finner vi alt i Röm. tallrike personalistisk klingende allusjoner til anti-idealistisk, bibelsk og reformatorisk voluntarisme,[140]) og denne intensjon som her ennu nærmest bare ligger i terminologien, ender i Dogm. med å gi selve gudstanken et avgjørende grunnpreg. Mens «die Freiheit Gottes» i Röm. nærmest består i det analytiske ved guds-substansen, Guds absolutte mangel på «Gegenständlichkeit», består den i Dogm. først og fremst i at Gud kan skape eller la være, kan åpenbare sig eller la være, kan være nådig eller unådig o. s. v. Og mens gudserkjennelsen i Röm. var bundet til den radikale verdensnegasjon (teopanistisk rasjonalistisk eksistensproblematikk), får erkjennelsesproblemet nu en avgjørende vending dithen at Gud alene er tilgjengelig i det historiske ord hvorigjennem han kunngjør «sin viljes frie råd» (bibelsk-

[138]) Karakteristisk for denne er — for å bruke V.-S.s egne ord (s. 54) — at den «har autonomi, og er følgelig underordnet tenkning». I virkeligheten er dette *uekte* voluntarisme, for det er her egentlig ikke viljen, men *tenkningen* som er autonom. Og det eiendommelige ved «den voluntær-telistiske nominalisme» som V.-S. taler om (anm. 51 til kap. 2), er da også en skeptisistisk opløsning av *tenkningen*. — «Vilje» er overhodet her strengt tatt intet annet enn en — materiell eller spirituell — naturdrift, som på idealistisk vis tenkes å ha en iboende rasjonal — eller i «nominalismen» — irrasjonal teleologi. Denne i grunnen apersonalistiske, rasjonalistiske «voluntarisme» finner vi i «rasjonal» form i *den teologiske «realisme»* («Gud vil det gode fordi det er godt»), og i «irrasjonal» form i *den «nominalistiske» teologi* som jo egentlig også er «realistisk», idet nemlig den analytiske guddom først og fremst må tenkes som upersonlig *væren*. — I skarp motsetning til hele denne «realistiske» orientering opfatter den *ekte* voluntarisme det teleologiske ikke som noget værende, men som noget blott og bart villet. Vilje tenkes da konsekvent personlig og fri, og derfor *over*ordnet tenkningen som da *ikke* har nogen autonomi. Denne anti-rasjonalistiske voluntarisme finner vi først og fremst i den occamistiske og reformatoriske gudstanke («Det gode er godt fordi Gud vil det», smlgn. hos B. Dogm. s. 165 og 324). — En forveksling eller sammenblanding av denne voluntarisme og nominalismen kan — til tross for at de er logisk uforenlige — lett finne sted når man — som V.-S. (se ovenfor anm. 106 og smlgn. V.-S. s. 55 ff.) — ikke holder den *nominalistiske* «vilkårlighet», som egentlig ikke er annet enn kausal «tilfeldighet», ut ifra den *ekte voluntaristiske* vilkårlighet som er uttrykk for en fri, personlig «Entscheidung». Hos «dialektikerne» selv er dette

reformatorisk autoritetsprinsipp). De stadig sterkere utslag som denne senere intensjon gir sig hos B., har V.-S. — øiensynlig ut ifra et manglende kjennskap til den ekte, personalistiske voluntarismes begrep — dels ganske enkelt oversett, dels omtolket til å være utslag av den førstnevnte, motsatte intensjon.[141])

Til undskyldning kan kanskje tjene at B. selv ikke holder disse intensjoner klart ut ifra hverandre, til tross for at de efter sin logiske struktur er ganske og aldeles uforenlige. Begge intensjoner løper hele tiden ved siden av hverandre — den ene vikende, den annen voksende. Og til tross for at det analytiske gudsbegrep i Dogm. stort sett har veket plassen for en virkelig personlig gudstanke, går det analytisk-mystiske igjen særlig i forbindelse med trosbegrepet. Dessuten finner vi en viktig eftervirkning av det i den måten hvorpå B. orienterer hele åpenbaringsproblemet ut ifra trinitetsdogmet.[142]) Dette betyr ikke at dette dogme i og for sig gjøres til et uttrykk for den analytiske gudstanke, men idet åpenbaringen på denne måte ensidig synes å gå op i en relativ avdekning av trinitetens hemmelighet, kommer Guds frihet lett til å gjelde bare åpenbaringens «at», men ikke dens «hvorledes».[143]) En følge av dette er igjen at der vanskelig blir plass for en virkelig skjeen, et opgjør mellem Gud og menneske i Kristus, og dermed truer også troen på rettferdiggjørelsen i Kristus med å vike plassen for en blott og bar «Anerkennung» og tilbedelse av Guds

forhold, som hos middelalderens «nominalister», slett ikke avklaret, og hos deres kritiker, V.-S., finner jeg for min del bare en enda større uklarhet. [139]) S. 56. [140]) At Luther — såvel som Calvin — hadde et *voluntaristisk gudsbegrep* og *forsåvidt* var «occamist», er det visst ingen som kan bestride. Hans brudd med occamismen gjaldt ikke dette, men det sterke pelagianske innslag som kom av at den tilla mennesket en lignende frihet som Gud. *Forsåvidt* er V.-S.s henvisning til dr. S. Normanns avhandling om «Viljefrihet og forutbestemmelse» (V.-S. s. 210) riktig, ellers ikke. — Det riktige forhold mellem Guds og menneskets frihet finner vi fremstillet i Rom 9, og dette er det som går igjen hos reformatorene og i stor utstrekning også i B.s Dogm.

[141]) Jfr. V.-S. s. 121 og smlgn. bl. a. anm. 4 til kap. 1. [142]) Jfr. § 8, 1—2. [143]) Jfr. Dogm. s. 323: «Die Unterscheidung von Form und Inhalt kann man auf den biblischen Offenbarungsbegriff nicht anwenden.» I denne forbindelse bruker B. endog begrepet «analytisch», men selv om det i denne avgrensning av åpenbaringsbegrepet utvilsomt dreier sig om en eftervirkning av det analytiske gudsbegrep, viser hans faktiske behandling av trinitetsdogmet at han med det nevnte uttrykk her egentlig bare sikter til trinitetens absolutte singularitet, og ikke til en streng utelukkelse av syntetiske dommer; smlgn. s. 426, hvor det samme uttrykk brukes mot vurderingsteologien for å fastslå at bekjennelsen til Kristi guddom er en værens- og ikke en verdidom. Se ellers ovenfor om trinitetslæren.

majestet og trinitetens hemmelighet.[144]) Nu har vi riktignok p. d. e. s. meget å lære av denne sterke betoning av kristendommens grunndogme, og p. d. a. s. er det jo ikke i den grad enerådende hos B. at forsoningen og ordo salutis ganske enkelt faller bort.[145]) Endelig bør man være klar over at den *reformerte* teologi alltid har hatt en viss tilbøielighet til å la åpenbaringen avspeile en evig skjeen i Gud, uten at der egentlig foregår noget avgjørende i historien. Men ved siden av denne arv går nok også den barthske «paulinisme» igjen hos *dogmatikeren* B. i form av et sterkt analytisk innslag i åpenbarings- og trosbegrepet. Her er generalnevneren i de anker vi tross den mektige positive utviklnig fra Röm. til Dogm. fremdeles er nødt til å rette mot denne sterke og lovende teologi.[146])

Heller ikke B.s siste arbeide, «Credo»,[147]) representerer her noget helt avgjørende nytt, til tross for en ytterligere avstreifing av det teopanistiske til fordel for en bibel- og bekjennelsestro tolkning av den historiske åpenbaring.[148]) Men i et overordentlig interessant anhang til dette arbeide[149]) faller det en bemerkning som gir oss en viss forståelse av hvad som tross alt for B. selv representerer kontinuiteten i hans teologiske produksjon. Han hevder her[150]) at Röm. virkelig var ment som en utleggelse av Paulus, men føier til at «das geschah teilweise in einer merkwürdigen Kruste kantisch-platonischer Begriffe». Nu er der ingen tvil om at just denne kantisk-platonske «skorpe» egentlig utgjør den vesentlige del av den saklige tankegehalt i Röm.[151]) Men det B. nu vedkjenner sig,

[144]) Jfr. bl. a. Dogm. § 9, 4. Både dette trekk hos B. og Brunners sterke betoning av inkarnasjonsdogmet i «Der Mittler» har noget til felles med den gresk-ortodokse kristendom, og representerer uten tvil *også* en viktig motvekt mot den *ensidige* beskjeftigelse med ordo salutis i den vanlige protestantiske teologi. [145]) V.-S.s behandling av B.s forsoningslære (s. 108 ff.), er til tross for det rette utgangspunkt i Röm.s teopanisme et bedrøvelig eksempel på uforsvarlig forkjetring. Smlgn. om forsoningens «für uns» hos B. bl. a. Dogm. s. 481. [146]) Smlgn. Schumanns vurdering av B.s teologi i «Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne», Tübingen 1929. [147]) En rekke forelesninger over Apostolicum, holdt ved Utrecht universitet febr.-mars i år og utgitt efter fremkomsten av V.S.s kritikk. [148]) Et lite apropos til V.-S.s kritikk av B.s inkarnasjonslære: I «Credo» sier B. at man skal betenke sig ti ganger før man angriper det ortodokse dogme om jomfrufødselen, fordi inkarnasjonslæren praktisk talt står og faller med det (s. 58). Den liberale teologi møter han her med et: «Vestigia terrent» og anbefaler at man «besser tut, gerade dieses Dogma fein unkritisiert zu lassen» (s. 65). [149]) Fragebeantwortung s. 149—173. [150]) S. 159. [151]) Röm.s teopanistiske dualisme minner sterkt om den platonske motsetning mellem τὸ ὄν og τὸ μὴ ὄν, som igjen viser

er altså ikke dette, men noget annet, og vi tar neppe feil i at dette andre er den *intensjon* som ligger i de tidligere omtalte allusjoner til bibelsk og reformatorisk tankegang, som finnes overalt i Röm. Det var da også i stor utstrekning just disse allusjoner som — i forening med det radikale Nein til den vanlige liberalisme — allerede i B.s første periode skaffet ham ry som fornyer av reformatorisk kristendomsopfatning og således allerede da skaffet ham «positive» tilhengere. Denne opfatning av B. var den gang utvilsomt — med et mildt uttrykk — «rein exegetisch vielleicht etwas gewagt»,[152]) men senere er den blitt ganske anderledes saklig underbygget av B. selv. V.-S.s kritikk innebærer derfor i det store og hele tatt — man tenke på de hårde dommer jeg refererte til å begynne med — en urettferdig forkjetring både av B. selv og enn mer av dem som her i landet har søkt å vise hvad man kan lære av ham. — For øvrig ligger det utenfor min opgave her å gi en mer utførlig vurdering av B.s teologi. Det har her i hovedsaken vært meningen å konfrontere hovedsynspunktene i V.-S.s kritikk med det B. selv sier, og jeg er da blitt nødt til å stille en vesentlig annen Barth-tolkning op imot den V.-S. har gitt.

*

Jeg har selv vært meget spent på resultatet av den undersøkelse jeg nu har fullført. En tid tenkte jeg at det hele nærmest vilde arte sig som en bekreftelse av V.-S.s Barth-tolkning. Det var mens jeg studerte den barthske «paulinisme», og enhver vil kunne se at jeg ikke har lagt skjul på B.s utgangspunkt i teopanismen og den radikale mystikk, og de følger dette har fått også i hans senere teologi. Når resultatet likevel til sist er blitt som det er, da beror

tilbake til indisk filosofi, men det hele har fått en nykantiansk overhaling, kanskje bl. a. gjennem «Marburgerskolen»s filosofi. Se Oepke o. a. s. 9 ff. og smlgn. Röm., Vorwort s. VII.

[152]) Som B. sier når han søker å finne en god intensjon bak sin gamle lærer Wilhelm Herrmanns «Antiintellektualismus» (jfr. Dogm. s. 88). — Et apropos: Den «dype forståelse» av saklig sammenheng med W. H. som V.-S. (anm. 57 til kap. 2) mener å finne hos B. i «Das Wort Gottes und die Kirche» s. 240 ff., strider mot B.s egne ord sammesteds: «Herrmann auf dem *Papier* widerspricht mir natürlich» (s. 264). *Röm.s* teologi viste tydelig sammenheng med W. H. (smlgn. ovenfor anm. 67), men de nyere intensjoner i B.s teologi står i den skarpeste motsetning til all vurderingsteologi.

det ganske enkelt på at jo mer jeg trengte inn både i de ledende intensjoner i B.s senere periode og i grunntankene i V.-S.s kritikk, desto klarere stod det for mig at denne kritikk til tross for vesentlige sannhetsmomenter stort sett hviler på en fundamental misforståelse og mistolkning av B.s teologi, og at den bygger på en metode som er så helt igjennem uholdbar at selv de riktige påstander blir stående uten virkelig begrunnelse. — Likevel kan V.-S.s Barth-kritikk kanskje ha sin misjon som et anskrik overfor en altfor lettvint og ukritisk tilegnelse av nye teologiske impulser. Det forekommer mig i det hele tatt at nogen hver trenger å studere sin Barth om igjen. Men dette gjelder jo riktignok *først og fremst* forfatteren av boken om «Karl Barths panteistiske teologi og den norske kirke».

# HJEMMEKIRKEN I MISJONSMARKENS LYS

*Av Sten Bugge.*[1])

Det er en farlig sak å generalisere og det er en fristelse som jeg særlig lett faller for. Jeg gjenopdaget denne sannhet bare nogen minutter efterat jeg var blitt enig med formannen om titelen på dette foredrag. Den lød jo godt, men kunde jeg virkelig føre en nøktern og saklig tale over dette emne? Misjonsmarken måtte jo utsende sitt lys forat noget skulde bli klart i hjemmekirken, men hvem og hvad var misjonsmarken? At det var et etnografisk, ikke et topografisk begrep, var umiddelbart innlysende. Det måtte være *folk* på misjonsmarken som skulde utsende sitt lys, men kunde jeg si at jeg hadde sett dette lys skinne og i tilfelle fra hvem? Jeg måtte svare mig selv at dette lys ikke var utsendt fra hele misjonsmarken, heller ikke fra alle norske misjonsmarker, ja ikke engang fra *vår* misjonsmark i Kina, for *skulde denne bestråling* bety noget, måtte jeg jo kunne peke på lyskilder både hos misjonærene og hos de innfødte kristne og ledere. Slike var jeg besynderlig blottet for. Jeg måtte til slutt erkjenne at i virkeligheten er det mitt eget lille lys, en liten nattlampe fra Kina, som jeg hadde tenkt å stille foran de hjemlige kirkelige forhold. Dog kanskje med den undskyldning at jeg tror å kunne angi med nogen grad av sannhet hvordan mine kristne brødre i Kina reagerer overfor kjennskapet til de kirkelige tilstander i Norge, selv om jeg ikke kan direkte citere mere enn nogen ganske få. Hvad jeg kommer til å gi blir derfor hvad jeg personlig tror å kunne si er nogen av de tanker disse medarbeidere gjør sig om kirken hjemme, videre i likeså begrenset målestokk hvad misjonærene

[1]) Foredrag holdt i Oslo presteforening.

føler på grunn av sine oplevelser i de fremmede forhold (og jeg er sikker på at disse vil dissentere på mange punkter), og så mine egne tanker om forskjellige sider av kirkelivet i Norge ut fra mine erfaringer i Kina.

*

Når man skal prøve på å antyde hvad de innfødte tenker om hjemmekirken, må man huske på at denne trer dem først og fremst imøte gjennem visse personer som ikke, offisielt i det minste, er utsett til å være dens representanter, nemlig de norske misjonærer. De innfødte har i almindelighet meget tåkete forestillinger både om vårt land og vår kirke. De har på de færreste steder truffet andre nordmenn. *Vi* er her i en heldig stilling. Vi er ikke en kolonimakt. På få eller ingen av våre misjonsmarker er de innfødte til en begynnelse kommet i forbindelse med nordmenn som ikke var kristne og i en eller annen form virket mot det budskap misjonærene bragte. Her er vi heldigere stillet enn folk fra mange andre misjonsland. Dette gjelder katolske land som Portugal og Spania, hvor det var sjøfolk og handelsfolk, ofte av ugudeligste art, som gav de ikke-kristne folk det første inntrykk; og det gjelder hollendere og englendere. For oss har det derimot vært misjonærene der som oftest har vært de første representanter. Det er fordelen ved å høre til et ikke-koloniserende lite land. Allerede Danmark har imidlertid vært i en annen stilling. For både på De vestindiske øer og i besiddelsene i India (Trankebar, Serampore etc.) var kolonister kommet før misjonærer og hadde gitt de innfødte de første inntrykk av hvordan hjemlandet var. Derimot har for våre venner på våre misjonsmarker de første norske de har lært å kjenne vært norske misjonærer og såvidt jeg kan forstå har inntrykket av norske forhold vært i ikke liten grad bestemt av disse.

Dog må vi her gjøre en reservasjon. Vel kommer vi som nordmenn og innskjerper overfor alle at det er nordmenn vi er; og allikevel hjelper det ofte så lite. For vi har et for stort fellesskap med andre hvite. Det er et fellesskap som viser sig både kulturelt og rasemessig og som gjør at vi blir slått i hartkorn med dem. Vi ser ut som andre nordeuropeere og amerikanere, klær oss som dem, lever i stor utstrekning som dem, har med andre ord samme kulturelle innstilling som dem. Vi blir derfor, som sagt, slått

sammen med dem. Vi flyter også i ikke liten grad på deres prestige og får tillike lide for deres feil. Det er først i den senere tid at de innfødte synes å få øie på nogen større forskjell mellem oss hvite, særlig da oss skandinaver. At finske misjonærer i de siste år synes å ha fått mere å gjennemgå av kinesiske kommunister enn oss andre, kan være en tilfeldighet, begrunnet i lokale forhold; men det kan også tenkes i nogen grad å skyldes kjennskapet til Finnlands innstilling til Russland.

Nu representerer vi nasjonalt sett et overordentlig lite land. Hvor få vi er får man et riktig inntrykk av når man lever oppe i det kinesiske folkehav og der ser at meget små administrative enheter kan omfatte flere folk enn hele Norge. Imidlertid er de norske misjonærer i Kina ikke spredt tynt utover et stort område, men er blitt konsentrert på forholdsvis få stasjoner som er relativt vel besatt. Dette frembringer da undertiden et inntrykk av at vi er mange flere enn vi i virkeligheten er. Jeg husker hvor behagelig forbauset jeg blev da en mann i Kina, en amerikaner, gjettet på at Norges befolkning var ca. 20 millioner og begrunnet dette med alle de norske som da var i Hunan, særlig i Changsha.

Nu er jo de fleste misjonærer som kommer ut vant til jevne forhold hjemmefra, og fortsetter omtrent med det de er vant til. Men når de kommer til et land som Kina, hvor de økonomiske kår som på de andre misjonsmarker, ligger så langt under våre egne, blir de sett på som meget velstående, og dette ikke i kraft av nogen spesiell slags luksus de utfolder, men fordi de vesentlig fortsetter med å leve som de har gjort her hjemme. Det vil si de spiser tre mål om dagen, har ordentlige klær, har tregulv i sine hus, har klokke, fountainpenn og mange andre ting som for de innfødte fortoner sig som høidepunktet av luksus. Til å forsterke dette inntrykk for Kinas vedkommende bidrar i nogen grad at misjonærene tok sin bolig og levestandard fra de utenlandske kjøpmenn. Selv om dette nu er blitt meget mindre, så har opholdet i de usunde strøk mange lever under syntes å nødvendiggjøre en god del forholdsregler som koster penger. Vi har nu for eksempel metallduk for dører og vinduer for å holde innsektene ute. Til tross for at våre misjonærer ofte sterkt har følt forskjellen mellem sine lønninger og englenderes, amerikaneres og til dels svenskers,

så er denne forskjell allikevel så liten sammenlignet med forskjellen mellem våre og våre menighetslemmers at den forsvinner. En velbetalt kinesisk prest har ikke mere enn fjerde- eller femteparten av en gift misjonærs lønn. Dette gjelder velbetalte og velutdannede folk. Når så forholdene er slik, trekker de innfødte naturlig nok den slutning at Norge må være et meget rikt land, siden nordmenn kan opretholde en slik levestandard. Og fra landet slutter man sig til kirken og fra denne igjen til misjonen. Den må jo rulle i penger når dens utsendinger kan ha det så godt. Og dette inntrykk blir også bestyrket derigjennem at vi i de første tider på misjonsmarkene la bort relativt store summer både til bygninger og kirker som blev langt større og prektigere enn de økonomiske evner hos de innfødte skulde tilsi.[1]) Hvor disse umåtelig svære pengesummer kommer fra har man ofte hatt en meget dunkel anelse om. Flere ganger er jeg blitt spurt om ikke staten hjemme betalte oss og at altså misjonsforetagendet var et mere eller mindre fordektig forsøk på kulturell invasjon. — Det er derfor en ikke liten tid norske misjonærer har måttet anvende på å forklare for de innfødte hvem vi fikk våre penger fra og hvordan de kom inn.

Hvordan de administrative forhold her hjemme er når det dreier sig om misjonsarbeidet tror jeg bare de færreste blandt våre kinesiske medarbeidere har nogen klar forståelse av. For de fleste tror jeg kirke og misjon mere eller mindre går i ett. Og at det for eksempel skulde eksistere nogen forskjell på akademiske prester og dem som kommer utdannet fra misjonsskolene vet man neppe noget om, eller har følelsen av, så meget mere som flere av de dyktigste teologer på misjonsmarken har vært misjonsskolefolk.

Hvis man nu anskuer Norge som et meget rikt land, må imidlertid hos de meget praktiske kinesere det spørsmål ventes å stige frem:

---

[1]) Under samtalen i Oslo presteforening blev det av en av tilhørerne spurt hvorfor misjonærene ikke kunde bo og leve som de innfødte. Dette har misjonærene spurt sig selv om mange ganger. Når de ikke gjør det, er det av flere grunner. Den ene er hensynet til helbreden, som efter almindelig erfaring krever et liv omtrent som man har ført hjemme. En større forandring heri medfører en uøkonomisk ødslen med liv. En annen er hensynet til familien. Så lenge misjonærer kan og bør gifte sig, krever denne andre forhold enn de innfødte lever under. Dette ser også i almindelighet de innfødte. Noget annet kunde tenkes om vi hadde ordener av prekebrødre som den katolske kirke. Og tanken om slike kan ikke umiddelbart avvises.

Hvorfor i all verden er disse folk reist hjemmefra? Hvad kan de vinne ved dette? Og ikke *bare* folk utenfor kirken kan gjøre sig underlige tanker på dette område, som for eksempel at lønnen er på et slags kommisjons basis så at misjonærene blir betalt pr. omvendt og døpt kineser, men også innen de kristnes egne leir kan nok tanker stige op om at motivene hos misjonærene vel ikke er av reneste slag: Kunde de ikke få noget å gjøre hjemme? Var det noget i veien med dem? Riktignok må jeg si at slike tanker kan jeg nu ikke huske å ha hørt uttalt. — Men på den annen side, når kineserne tenker på sitt eget land og føler noget av den gamle stolthet over dets kultur og størrelse, så kan nogen mene at det må jo være en stor ære for folk fra et så lite land som Norge (selv om det er rikt!) å få arbeide i det store og berømte Kina. Og hvem vil forresten si at de tar feil?

På grunn av avstanden blir det nu meget sjelden at den innfødte kirke kommer i direkte berøring med andre representanter for hjemmekirken enn misjonærene. De blir de nødvendige mellemledd. Men nu er det jo gjerne så at dem man daglig omgåes kommer man til å se svakhetene hos, mens de som bor langt borte blir likeså meget idealisert. Om hjemmekirkenes åndelige tilstander og om de gode moralske forhold i de misjonerende land gjør man sig ofte nokså overdrevne forestillinger. Og jeg har ved en enkel anledning hørt en beskrivelse av hjemmekirken — gitt av en kinesisk prest til en innfødt forsamling — som man bare kunde si det om: Gid det var så vel. Men hvis nu hjemmekirken står så høit og misjonærene på grunn av det mere intime kjennskap til dem, meget lavere nede, kommer den tanke undertiden op at misjonærene kanskje stenger mellem moder- og datterkirkens hjertelige forhold, og at de særlig legger sig i veien for den finansielle hjelp som hjemmekirken vilde yde og datterkirken så sårt trenger: Hjemmekirken vilde bare gi og stillet ingen betingelser. Den så gjerne at de innfødte styrte og ledet og var villig til å finansiere alt som var godt og nyttig, men blev hindret heri av misjonærene som vilde holde på makten og benyttet det finansielle press til å trykke de innfødte ned. Selv om denne tankegang ikke fantes hos alle, var den ikke sjelden å treffe på særlig i årene 1927—30. Det var da godt for oss norske misjonærer, som

for mange andre, å få ut representanter som kunde tale med myndighet på misjonsvennenes vegne. Og dette blev undertiden meget hård tale. Og det er nu, tror jeg, blandt innfødte ledere en langt større forståelse av at misjonærene står der som mellemmenn og i almindelighet representerer de innfødtes ønsker, langt mere enn de selv har trodd.

I denne forbindelse vil jeg gjerne nevne en ting som vekker en stigende grad av uvilje hos kinesiske kristne og det er den formodede fremstilling fra misjonærenes side av de ikke-kristne folkeslag som værende helt uten nogen etiske og kulturelle verdier, at det smøres tykt på og at bare det uheldige holdes frem. På den annen side er det så at kinesere av alle avskygninger av tro når *de* skal tale til Vestens folk om sitt eget gjerne går til den motsatte ytterlighet. En glimrende fremstilling av disse to innstillinger har Pearl Buck gitt i sin siste bok: A House Divided. At nu kinesernes uvilje mot misjonærenes fremstilling er i nogen grad berettiget, synes jeg efter å ha hørt adskillige misjonstaler. Det henger meget igjen av tanken på de innfødte som «ville hedninger» hos våre tilhørere her hjemme og uvilkårlig blir vi fristet til å gi en fremstilling av forholdene som selv om den er sann i detaljer blir usann som helhet på grunn av det manglende perspektiv. Ved en understrekning av primitive elementer gir den inntrykk av mangel på de edle og høitliggende hos de ikke-kristne kulturfolk. Skal det anstilles sammenligninger, hvilket er av tvilsom nytte, så må disse skje mellem forhold eller personer tilhørende samme kategori. Når så ikke alltid hender, er det vel undertiden begrunnet i den ubevisste tro at hjemmekirkens misjonsinteresse bare kan næres gjennem stoff som styrker ens kulturelle selvbevissthet. Men det egentlige misjonsmotiv ligger jo ikke i det vi er, men i det vi har.

Hvordan nu misjonærene opfører sig og beretter når de er hjemme, griper nu allikevel ikke noget særlig forstyrrende inn i misjonsmarkens forhold. Derimot er det en annen ting i hjemmekirkene som gjør dette i en utpreget grad, og det er den kirkelige splittelse. Og på dette punkt står de protestantiske kirker avgjort svakere enn den katolske. En del av våre splittelser er jo tilblitt på en måte som ikke har noget med kirkelige prinsipper å gjøre. Det mest slående eksempel på dette er vel den rekke av kirker

som opstod på grunn av den amerikanske borgerkrig. Da splittedes en hel del av de evangeliske kirker (dog ikke den episkopale) i en nordlig og sydlig gren. Og disse har vedblitt å bestå som egne separate samfund inntil idag. Men dette fikk nu så være. De politiske og sosiale forhold var slik at man ikke kunde komme sammen. Men verre var det at disse kirker også hver for sig driver sin misjon som igjen har ført til dannelse av separatkirker på misjonsmarken, hvor det jo ikke foreligger skygge av interesse for det som foregikk i U. S. A. i 1861—65. Men selv hvor det har vært mere kirkelige grunner som har ført til splittelser, spør man sig selv om det virkelig skulde være nødvendig å overføre alle disse til misjonsmarkene, så at det nu er ca. 60 misjoner som arbeider i Syd-Afrika og 130—40 i India, hvor de praktisk talt alle har skapt separate samfund.

Nu skal jeg villig innrømme at ved Guds forunderlige styrelse er meget av dette arbeide også blitt rikt velsignet. Det har vært megen opriktig tro og begeistring hos dem som har arbeidet innenfor gjerdene både ute og hjemme. Men dette kan ikke undskylde opretholdelsen av skiller som mangler all kristelig og historisk berettigelse på misjonsmarken. Riktignok er det så at undertiden splittelsene *nu* er uttrykk for religiøs overbevisning og åndelige oplevelser, men at disse er blitt knyttet til kirkeformer som skylder ytre politiske begivenheter sin tilblivelse. Således er nu de fleste av de sydlige grener av kirkene i U. S. A. nu av en noget annen både teologisk og temparementsmessig innstilling enn de i nord. Det er derfor ikke alltid lett å skjelne mellem det som har en ytre og en indre årsak. Dette henger vel sammen med at i alt vi gjør er det noget begrenset og syndig. Men dette forhindrer ikke at vi må strebe efter å kjempe mot spittelser og strid som *er* av det onde. Og dette gjelder også splittelser som man mener har livets rett hjemme, for det er slett ikke sikkert at dette også er tilfelle under helt forskjellige historiske og sosiale forhold. Og her behøver vi ikke å gå utenfor vår egen dør. Vel er forholdene meget anderledes hos oss enn i U. S. A. Vi er ikke splittet i så svært mange kirkesamfund, men til gjengjeld har vi en hel del retninger innen det samme samfund og flere av disse driver sin misjon. Jeg er klar over at mange av disse har livets rett her hjemme. Stats-

kirkelige forhold synes uvegerlig å kalle på og endog nødvendiggjøre retninger som virker vekkende, supplerende eller korrigerende og på den måte representerer kirkens onde samvittighet. Men en ganske annen sak er det om disse skal drive hver sin misjon, som om de var selvstendige kirkesamfund, særlig hvis dette blir gjort for ens egen skyld, for å holde samfundet frisk eller i live. Da går de nemlig inn med et skille i nye forhold, hvor dets raison d'etre mangler. Man kan forstå at dette endog rent ytre sett må være så, selv om man ikke kjenner noget til misjonsmarkenes forhold. For en misjon med statskirkelig bakgrunn *må* på misjonsmarken etablere en frikirke med den store forandring i den kirkelige innstilling som dette medfører og en retnings- eller opposisjonsmisjon *må* på misjonsmarken organisere sig som kirke. Den kan ikke lengere bare være en retning, aller minst en opposisjonsretning, for hvad skulde den opponere mot?

Når så slikt blir klart for misjonærene opstår straks synet for ønskeligheten av sammenslutninger og ening. Men så blir dette hindret av hensyn hjemmefra. Man får ikke lov til å være med på sammenslutninger eller endog unionsforetagender av meget uskyldig art «fordi det vilde skade interessen hjemme» og fordi hensyn til politikken man driver forbyr det. Jeg kjenner til et par slike tilfelle fra skandinavisk misjon.

Skal man så overse alle forskjeller? Nei, selvfølgelig ikke. Det finnes alvorlige og dyptgående forskjeller som det ikke kan nytte kristne å late som om ikke eksisterer. Men det som må innprentes er at forskjeller ikke skal holdes oppe av helt utenforliggende hensyn som her representeres av tilstander eller ønsker i hjemmekirken. Selvfølgelig vil også på misjonsmarkene forskjeller opstå begrunnet i historie, temperament, dannelsestrin, sprog, religiøse erfaringer, og man kan i Syd-Afrika se hvor dusinvis av nye sekter dannes. Men heller ikke disse har alltid evangeliets og sannhetens rett til å bestå og det må føres en stadig kamp også mot disse. Men i det minste burde misjonsmarken være forskånet for så mange som mulig av importerte forskjeller. Jeg er imidlertid klar over at det i fremtiden neppe vil dannes flere nasjonalkirker, enn si statskirker, og at flere større samfund som baptister, episkopalere og lutheranere ennu står hverandre så fjernt at nogen organisk enhet ennu ikke er mulig. Men skulde vi ikke håpe på det forresten?

Nu skulde det forresten ikke undre mig om man her hjemme kommer til å måtte ta stilling til mange av spørsmålene forbundet med samarbeide på misjonsmarkene før man har gjort regning på det. Det er nemlig på forskjellige steder i misjonslandene opstått krav om enhet som går langt utover det man hittil har opnådd i hjemlandene. Det mest kjente eksempel er vel å finne i Syd-India. Her har de kirker som er utgått av London misjonen, de presbyterianske og congregasjonalistiske misjoner sammen med «Reformed church's» misjon dannet «United Church of South India» og den ligger i underhandlinger om en større enhet som vil omfatte også anglikanere og metodister. Men hvis nu også dette skulde gå, står man overfor to samfund som ennu ikke har vist nogen tegn til å gå sammen med andre, har villet være med i et kristent råd eller legge noget bånd på sin kirkelige frihet. Det ene av disse samfund nekter bestemt å delta endog i gudstjenester sammen med andre. Den rapport dette er hentet fra, sier om lignende bestrebelser fra Nord-India: «De største hindringer man møter i disse forhandlinger er usikkerhet om holdningen hos kirkene utenlands (de misjonerende kirker) med hensyn til opretholdelsen og utviklingen av deres misjoner.» (Christian Mass Movements in India p. 329.)

Hvad er nu virkningene på misjonsmarkene av separate og ofte konkurrerende samfund? De er av forskjellig art. Den første er nu understrekning av forskjeller som man ellers ikke vilde ha følt. Dette kom tydelig frem for mig for et par år siden da jeg så på utkastet til en ny salmebok for den episkopale kirke i Kina. Jeg kunde da ikke blandt nadverdsalmene som jeg særlig så på, og som man kunde tenke ville la forskjellen mellem dette og mitt eget samfund tre frem, finne *en* som jeg ikke tror kunde ha vært benyttet i alle våre kirker. Men nu skulde disse salmer på sin egen konfesjonelle ramme. Og når hvert samfund hver får sitt eget apparat aksentueres forskjellene. Og dette kan endog virke opløsende på tidligere sosiale enheter og frembringe nye. I Syd-India i et av massebevegelsens centra begynte Londonermisjonen arbeidet for mange år siden. Så kom Frelsesarmeen inn og trakk til sig nogen av menighetslemmene. Derefter kom Missouri lutheranerne og oprettet et tredje samfund og til slutt katolikkene. Dette har nu skilt den kaste som næsten alle de kristne i dette

strøk tilhører, bare ved å introdusere fremmede kirkeformer. Og jeg skulde tro at disse indiere nu vil bli opdelt igjen i dette kasteredne land. De kristne der var blitt tilholdt å prøve på å klare sig selv og vilde vel ha kunnet ha en økonomisk sterk og uavhengig kirke hvis den hadde stått samlet. Men nu har de tre-fire samfund hver sin kirkebygning vesentlig bygget for fremmede penger og blir betjent av prester som får utenlandsk hjelp. Det er sant at om en mann blir katolikk blir han medlem av et stort nytt samfund, men dette gjelder jo ofte ikke for mange av de små reformerte misjoner.

Den annen virkning er å gjøre kirketukt mere eller mindre illusorisk, idet et menighetslem som blir formanet eller satt i kirketukt blir fristet til straks å forlate sitt samfund og gå over til et annet. Dette klages det over fra mange misjonsmarker. Man fristes ofte for sterkt til å se gjennem fingrene med synder eller svakheter hos rike menighetslemmer hvis bidrag spiller en stor rolle i økonomien, og selv en nedgang i antallet av menighetslemmer tar sig dårlig ut på statistikken.

Den tredje virkning som er forbundet med den nettop nevnte er at misjonærene fristes til å lokke folk ved mindreverdige motiver gjennem utsikter til hjelp. Tolv menn i tre av de overnevnte grupper (Londonermisjonen, Frelsesarmeen og lutheranerne) blev spurt om hvorfor de blev lutheranere i stedet for å gå inn i Frelsesarmeen eller Londonermisjonen. En svarte at han likte de lutherske prester og misjonen best, to av dem foretrakk den lutherske lære, en gjorde det fordi lutheranerne var strengere, flere fordi lutheranerne var villige til å gjøre mere for dem enn de to andre grupper. Samme slags eksempler kan anføres for de to andre samfund. Man kan høre konkurransen bak dette.

Det er derfor mange utålmodige innfødte ledere som undertiden urettferdig, men ofte med livets rett, taler om den urimelige konfesjonalisme hos hjemmekirkene. Men også svært mange misjonærer kommer under hensyntagen til opgavens storhet og splittelsenes fare til å spørre sig selv på en langt mere inntrengende måte enn man gjør her hjemme, om hvor den grense mellem kirkesamfundene som man må og skal stanse op foran går og hvor det er bare uvirkelige vanskeligheter som står i veien for eningen. Det er ikke minst når man blir grepet av en stor vekkelse

at slike spørsmål reiser sig for en. For en av virkningene av vekkelser er jo i almindelighet å bryte ned dogmatiske og kirkelige stengsler og ene folk i en felles grunnoplevelse av kristelig tro. Det er ut herfra jeg er kommet til å spørre mig selv mange ganger hvad lutherdom egentlig er. Rent praktiske spørsmål har bragt dette inn på mine kolleger og mig, idet vi på presteskolen som formentlige teologiske eksperter har måttet uttale oss om sammenslutningsspørsmål, til dels på grunn av vekkelser. Når vi for eksempel som *alle* misjoner praktiserer voksen dåp basert på en personlig bekjennelse om ens tro på Kristus, kan vi da gå sammen med kirker som *bare* praktiserer voksen dåp? Hvis den lutherske kirkes grunndogme om rettferdiggjørelsen av tro, og hvad som ligger heri angående Kristi person, står fast hvor meget eller hvor lite kan man akseptere utenfor dette? Kan man være lutheraner uten å ha antatt Augustana? Da dette spørsmål i praksis er besvart av mange lutherske misjoner med ja, spør man: hvor går så grensen? Skal vi anse ordinasjon i vår form nødvendig? Må man ha en fast liturgi? Kan vi være lutheranere uten det? Hvilke utdelingsformer kan man akseptere for nadverden? Er det absolutt nødvendig at nadverdgjestene går op til alterringen eller kan vi være med på den almindelige reformerte praksis (utenfor den episkopale kirke) at nadverdelementene bæres omkring til alle menighetslemmene enkeltvis hvor de sitter? Er vi bundet til den nuværende inndeling av de ti bud, eller kan vi gå med på en annen hvor 9. og 10. er slått sammen til ett og forbudet mot billeddyrkelse er det annet bud som det nu faktisk alt er blitt, undtagen i navnet i alle de lutherske synoder i Kina? Her har vi billedforbudet med som tillegg til 1. bud. Altså et meget viktig tillegg til den lille katekisme som jo er en symbolsk bok. På den annen side kan vi spørre om vi kan gå med på apostolsk suksesjon?

Når man gjør sig selv disse og mange, mange andre spørsmål og begynner å tenke over hvad man skal ta med og hvad man må legge igjen hjemme, blir man, synes jeg, slått av den store forskjell det er mellem nasjonalkirker og konfesjonskirker. Jeg er kommet til å se at min egen kirke her hjemme som jeg er glad i, i tillegg til, eller endog før det å være den lutherske kirke jo er Norges kirke og at vi som medlemmer av denne besitter et kompleks av kirkelige vaner, innstillinger og opfatninger som

vi egentlig ikke kan si vi eier som lutheranere, men som nordmenn. Når man blir opmerksom på dette og begynner å besinne sig på hvad vi er som lutheranere og ikke hvad vi som norske kristne er vant til å se på som nødvendige, da blir jeg i det minste slått av takknemlighet over at jeg er lutheraner, og det særlig når jeg tenker på at jeg er luthersk misjonær. For vi kan jo se at på så mange punkter står vi, nettop fordi vi er lutheranere, prinsipielt på et langt friere standpunkt enn de fleste andre konfesjoner. Dette gjelder forskjellige områder av kirkens liv.

Vi er således såvidt jeg kan se fullkommen ubundet med hensyn til forfatning. Vi kan ha hvilken som helst som bare tjener evangeliet og menighetens opbyggelse. Derfor byr jo også de lutherske kirker på en slik vidunderlig variasjon av forfatningsformer. Vi har og kan ha kongregasjonalistiske, presbyterianske og episkopale former. Vi kan ha superintendenter, biskoper og erkebiskoper både med og uten apostolsk suksesjon. Vi er absolutt ikke bundet til det siste, men det kan heller ikke være noget i veien for å gå inn i en sammenslutning som har den. Det er videre en betegnende og efter min mening stor ting at den lutherske kirke har kunnet vedbli å være det den er uten noget felles organ eller central figur som den anglikanske har i erkebiskopen av Canterbury, for ikke å nevne katolikkene og paven. Vi er videre, efter min mening, fullkommen fri når det kommer til ordinasjon, prestens stilling, legfolkets arbeide etc. Vi er ikke interessert i «order», men vi er ikke trosforpliktet mot nogen «order».

Her skal jeg dog bemerke at de forhold vi har levet under i Kina har bragt mig til å vurdere enmanns-styre over komité-styre. Særlig gjelder dette i farlige og kritiske tider. Bare et slikt ytre hensyn som til *tiden* spiller da inn. Man har simpelthen ikke anledning til å få sammen alle det gjelder, men man må bøie sig for en mann som sitter i centrum. Her har vi efter min mening *en* av årsakene til episkopatets opståen i oldtiden. Efter hvad jeg vet om forholdene på misjonsmarkene graviterer næsten alle de nye kirker mot en biskoppelig forfatning i realiteten, selv om ikke i navnet.

Et annet område er gudstjenesteordningen. Når man leser Luthers fortale til «Deutsche Messe» og ser hvor fritt han tar det hele, forstår man at heller ikke her er vi bundet nogen vei. Vi

tror undertiden her hjemme at til en gudstjeneste hører en fast liturgi, og jeg er den siste til å undervurdere den pedagogiske betydning av denne; men vi forstår ikke at dette med en fast liturgi er et hensiktsmessighets- og ikke et trosspørsmål. Evangeliets forkynnelse og menighetens opbyggelse kan skje også uten dette, og jeg har undertiden tenkt mig man burde vise det, ikke ved slasket å jenke for en bestemt anledning på liturgien, men ved å ha det helt fritt. Riktignok vil jeg igjen understreke at en fast gudstjenesteordning har sin store betydning kristelig pedagogisk og ved å gi følelsen av noget hjemlig for folk som kommer annensteds fra (og av mange andre grunner). Dog er menigheten herre over liturgien, ikke presten. Han står ikke og holder sin privatandakt for menighetens øine med tillatelse til å forandre på den efter som han er i stemning til.

Det tredje jeg vil nevne er etikken. Jeg kan ikke se det annet enn som en stor arv vi har at Luther med en langt større klarhet enn de andre reformatorer brøt med loven og Det gamle testamente som lov. Ingen kirke skulde kunne stå så fritt som vår når det gjelder vurdering av sosiale og moralske forhold som er helt forskjellig fra våre. Denne frihet skulde ha gjort det mulig å bevare for de innfødte kirker mange verdier som folk fra andre, særlig puritanske samfund, ikke kan finne sig i. Når dette ikke er skjedd i en særlig merkbar grad, henger det sammen med at misjonærene i større utstrekning enn de selv vet om er bundet av det hjemlige sosiale og kristelige miljø mere enn av ekte lutherske prinsipper. Man kan observere det på forskjellen i innstillingen hos for eksempel finske og amerikanske lutheranere.

Her kommer vi inn på en åndsretning som misjonsmarkens lys viser i den hjemlige kirke og som henger sammen med den historiske form kristendommen her har fått, i det minste i mange av de kretser som driver misjon. Det er pietismen. Jeg er ganske klar over at vår kirke skylder den uendelig meget av liv og varme og at på mange steder og til mange tider har pietismen vært den høieste form for kristendom. Hvad jeg her vil peke på er den vanskelighet som voldes på misjonsmarken ved en ensidig pietistisk innstilling som jeg vil karakterisere, fra etikkens side, som en engstelig forsiktighet overfor livets frie utfoldelse, og spesielt visse former av det.

Vi kan som eksempel ta leken. Ut fra hjemlige forhold som kan forsvare en avstandtagen fra leken, er jeg redd for at man har berøvet de primitive folkeslag sosiale verdier som kunde vært av verdi. Man skal være opmerksom på at en omvendelse fra hedenskap til kristendom må medføre brudd med så meget som aldri kan kristnes, at hvis man her legger en ensidig vesterlandsk målestokk på livet kan man komme til å skade mere enn man tror. Vi har, som den bekjente kinamisjonær Griffith John sa, måttet ta fra hedningene deres fornøielser. Hvad kan vi gi til gjengjeld av slike?[1]) I Afrika er, for å nevne et konkret eksempel på stillingen til lek, all dans gjerne blitt dømt som hedensk og syndig. Og meget av den er utvilsomt dette. Men i den senere tid er det satt inn en reaksjon, idet man ser sosiale verdier som tross alt er knyttet sammen med stammenes fester og former, og man har spurt sig selv hvordan dette kan kristnes. Hvor forskjellig og uskyldig andre folkeslag kan se på dette kommer frem i den ovennevnte rapport om massebevegelsene i India. (En rapport som forresten viser langt mere av kristelig liv og kraft enn jeg hadde trodd var der.) Den kommisjon som skulde undersøke forholdene i de forskjellige kasteløses landsbyer blev gjerne møtt av et musikkorps og på *ett* sted i det minste blev dette ledet av to-tre dansere som forbant religiøs henførelse, samfundsfølelse og plastiske uttrykk i et velkommen til gjestene, og som gjennem sin dans tydeligvis gledet både tilskuerne og sig selv. Efter en del andre ceremonier samledes man så til en gudstjeneste av mere ordinær art. Men det synes nu som om de innfødte ikke har følt at det var noget motsetningsforhold mellem dansen og opbyggelsen. Dette er jo noget anderledes enn vi tenker oss for eksempel indremisjonens styre komme til bedehuset i Hetland. Og jeg er klar over at det høres forferdelig ut og at dette av mindre velvillige tilhørere kunde tolkes som et forsvar for all dans. Men jeg vil få minne om at det her er to poler. Skal vi kalle den ene: Den Røde Mølle, og den annen Davids dans foran arken?

Jeg har som en ikke-danser valgt dette eksempel for å antyde hvordan friheten fra loven gjelder slik at alt som er av tro og kjærlighet *ikke* er synd. Jeg kunde nevne andre, som man kanskje vilde si er småting, men som når de opfattes som forbudte ting, i

[1]) Citert efter hukommelsen.

sig selv lett gir den opfatning av kristendommen at denne først og fremst består i å la være å gjøre visse ting.

Hvad jeg nettop har nevnt angående stammedansene, bringer tanken inn på en annen svakhet som man får øie på i sin hjemmekirke, og det er dens utpreget subjektivistiske og individualistiske opfatning av kristendommen, med en dertil svarende utformning av den. Det er sant at Gud og sjelen må være alene. Men man forstår at dette bare er en side når man legger merke til at det mest raffinerte hedenskap er knyttet til tanken om Gud og sjelen alene; og at i virkeligheten kan man nok dø alene, men aldri leve alene. Den bibelske historie begynner med haven hvor to er sammen, går videre til fortellingen om stamfaren som går med sine feller til det nye land, så til Guds folk; og enn videre til den mest intime og organiske av alle samfundsformer, menigheten, Kristi legeme, for så å ende i utsynet mot staden som er Kristi brud, og bruden er ikke den enkelte, men menigheten.

Ja, menigheten! Men hvor uendelig er ikke denne side av kristenlivet forsømt her hjemme. Hvor lite vet man ikke om de helliges samfund. Og her har man syndet også på misjonsmarken. Nettop ut fra sin hjemlige innstilling. Man har for det første gått ut fra som et aksiom at de ikke-kristne folk måtte komme til Gud enkeltvis. De *måtte* brytes ut av sin gamle familie- og stammeforbindelse, og man glemte at det er ikke øvrighet uten av Gud og at disse sosiale enheter er positive goder. Det vet den som har sett en civilisasjon i opløsning noget om. Og så har man tenkt at hvor folk ikke reagerte på denne måten som enkeltpersoner kunde det ikke være ekte. Mens det i virkeligheten ikke kommer an på om man går inn i kirken enkeltvis eller i og med de gamle sosiale grupper, men om hvad motiver de er besjelet av, og om de kristne efterpå, når de er kommet inn i menigheten, får den røkt og pleie de trenger. Det viser sig at det i virkeligheten spiller en forholdsvis liten rolle hvor meget eller lite de nye kristne vet når de kommer inn, men meget avhenger av om de siden kommer til å leve et virkelig samfundsliv under virkelige hyrder. Vi har her hjemme ofte glemt at ansvaret for de kristne først for alvor begynner når de er blitt konfirmert, og på samme vis har vi på misjonsmarken lidt under den tanke at når bare katekumenatet er i orden stopper

ansvaret når de enkelte er blitt døpt. Da begynner det riktig for alvor.

Det underlige er at de skandinaviske folk som jo blev kristnet som masse og i flokk og følge, slik har mistet forståelsen av den verdi som ligger i den samfundsmessige overgang til kristendommen og hvilke løfterike utsyn den nyere misjonstid gir gjennem begivenheter som i ikke liten grad minner om dette. Men vi må riktignok legge til at masseovergang i sig selv ikke behøver å bety annet enn en forandring av navnet, ikke av vesenet og livet, og at man alltid, enten folk kommer enkeltvis eller i grupper, må søke å bringe hvert eneste menighetslem til personlig tro og et helliggjort liv.

Hvis jeg nu har rett i at vår hjemlige kirke både er nasjonalkirke og luthersk kirke i ett, kan vi også si at her har vi både templet og menighetens bolig. Men på mange hold har det vært så at kirken både indre og ytre sett har bare vært templet, tilbedelsesstedet. Dette har også preget våre kirkebygninger og gjort dem til store rum som bare kan benyttes til *ett* formål. Og de er ikke blitt menighetens åndelige hjem. Det må kirkene på misjonsmarkene bli. Jeg vet at her står høi- og lavkirkelig syn mot hverandre, og jeg skal ikke gå noget større inn på dette ømtålelige tema. For mig står det imidlertid som et stort spørsmål om det er rett at en menighet har *ett* sted hvor menighetslemmene går for å dyrke Gud, og et annet, på et helt forskjellig sted, hvor de virkelig er sammen som kristne mennesker.

De frikirkelige forhold hvorunder vi lever på misjonsmarken medfører at man må få legfolket mere i sving om ikke i annet så i det økonomiske. Og her vil jeg gjerne få si et ord til mine brødre i forbindelse med det som er skjedd her hjemme i det siste halve år. Jeg tror at Oxford-bevegelsen vil kunne tilføre kirken meget liv gjennem de nyvunne legmenn. Men dette kommer aldri til å bli i de gamle former. De aktive menn innen denne vil aldri bli gode menighetslemmer i den gamle forstand av regelmessige, men passive kirkegjengere. De kommer til å gå i kirken med den største glede, men de må også benyttes; og man må her ikke være redd for å gå langs nye veier som ikke akkurat stemmer med tilvante begreper.

En annen side av det hjemlige kristenliv som man reagerer

imot ut fra misjonsmarkens — i det minste Kinas — forhold er den måte hvorpå ennu i stor utstrekning misjonsarbeidet finansieres, nemlig gjennem basarer og utlodninger. Det synes undertiden som om folk ikke kan gi noget direkte til det kristelige arbeide uten ved en appell til vinning i en eller annen form. Det gjelder først og fremst våre store misjonsbasarer som medfører så meget som står fjernt fra eller i motsetning til kristen tankegang. Jeg tror å forstå at også svært mange kristne venner vilde være mere enn glad om de kunde bryte med denne gamle form for avsetning av misjonsforeningenes arbeide. I de fleste tilfelle er det vel imidlertid ikke dette, men sammentiggede ting som utloddes. Så vant er vi imidlertid her hjemme til dette at man ikke synes å kunne tenke sig å skaffe penger endog til utgiftene ved en sammenkomst uten ved en utlodning av en fruktkurv. Mitt inntrykk er at her kristne arbeidere lider av en ukristelig unseelse. De synes det er så flaut å be om penger direkte, penger som jeg tror folk er villigere til å gi enn mange vet, og så apellerer man til vinnesyken. Det vilde være ganske utelukket å gripe til slike former for pengeinnsamling i Kina, hvor spillelysten er så sterk. Der må folk gi direkte til kirkens arbeide. Men det må vi også lære mere av her hjemme og tillike lære oss av med den finfølelse som ikke tillater pengeinnsamling til kirkens arbeide som en regulær del av gudstjenesten bortsett fra ofring. Er det ikke noget komisk i at man næsten blir opbygget av en ofring, fordi det nu engang er tilvant, mens man støtes av den reformerte form for pengeinnsamling i poser eller på tallerkener som blir båret omkring? Og at våre reformerte venner støtes til gjengjeld av våre former? Det er en litt underlig finfølelse som ikke vil ha direkte pengeinnsamlinger, men freidig arrangerer lotterier og glemmer at kirkens tjenere får sine penger inn på en såvidt prosaisk måte som gjennem skatt. Her må det til en meget sterk endring i vårt syn på pengene. De kan helliges. Og her må i barne- og konfirmantopdragelsen de unge læres op til å se at det er saligere å gi enn å ta.

Alt dette med pengeinnsamlingen nødvendiggjør jo delvis det store hjemmeapparat som mange misjonærer spør sig selv om man trenger eller bør ha i den nuværende utstrekning. Det er i så henseende blitt verre med årene. Men samtidig er det også

en voksende uvilje hos mange lege kristne mot det store og dyre apparat som holdes i gang. Jeg er ikke i tvil om at en rekke selskaper kunde slåes sammen til større effektivitet utad og større åndelig velsignelse innad. De siste måneder som har bragt mig i forbindelse med nogen som før har stått helt utenfor kristelig liv, men som nu selv er blitt sjelevinnere, har også latt mig forstå hvordan splittelsen og striden mellem de kristne har vært en anstøtssten. Men her har vi sunket under det kristelige nivå. Så snart en retning er utkrystallisert i en organisasjon med egne sekretærer, bygninger, skoler etc, og et kompleks av interesser som angår personers almindelige velferd kommer til, synker ofte den moralske standard og blir underkristelig, så man mere og mere lever efter den regel at den som vil vinne sitt liv må fremfor alt bevare det.

La mig her også peke på en annen ting som jeg synes er en svakhet, ikke bare fra misjonens, men også fra synspunktet av menighetens opbyggelse, og det er den omhu med hvilken man synes å kunne undgå omtalen av misjonen og evangeliets utbredelse i prekenen. Det kan være de mest oplagte tekster som skulde synes å gjøre det umulig å la være å peke på dette, og allikevel viser man en ferdighet i å undgå henvisningen til evangeliets utbredelse som man ikke kan annet enn beundre. Hvis forståelsen av misjonen som en normal funksjon av kirkens arbeide kunde innarbeides i menighetens bevissthet, vilde kanskje også en del av de ekstraordinære foranstaltninger bortfalle.

En eiendommelig vekselvirkning består mellem moder- og datterkirke. Fra den ene side kommer evangeliet båret av begrensede og feilende mennesker som imidlertid også representerer kirkens erfaringer gjennem 1900 år. Troens erfaringer utkrystallisert i kirkens lære og former må vi tro er givne av kirkens herre og at de fra en side sett ikke skulde gjøres om igjen av de nye kirker. Disse skal ikke behøve å begynne på bar bakke, hverken med hvem Kristus er, eller hvad troens liv i hans samfund er. På den annen side kommer de nye kirker til evangeliet med så ganske andre forutsetninger enn de gamle kirker har. De ser på Kristus og hører Hans evangelium fra en annen side enn oss, så de skulde kunne hjelpe oss til en rikere forståelse av alle de skatter som er skjult i Ham.